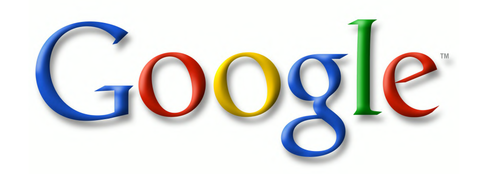

Google

Ahasver „der ewige Jude“

nach

seiner ursprünglichen Idee und seiner literarischen Verwertung betrachtet

von

Eduard König,

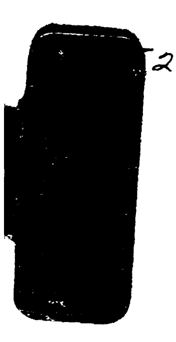
Dr. phil. u. theol., ordentlichem Professor an der Universität Bonn.

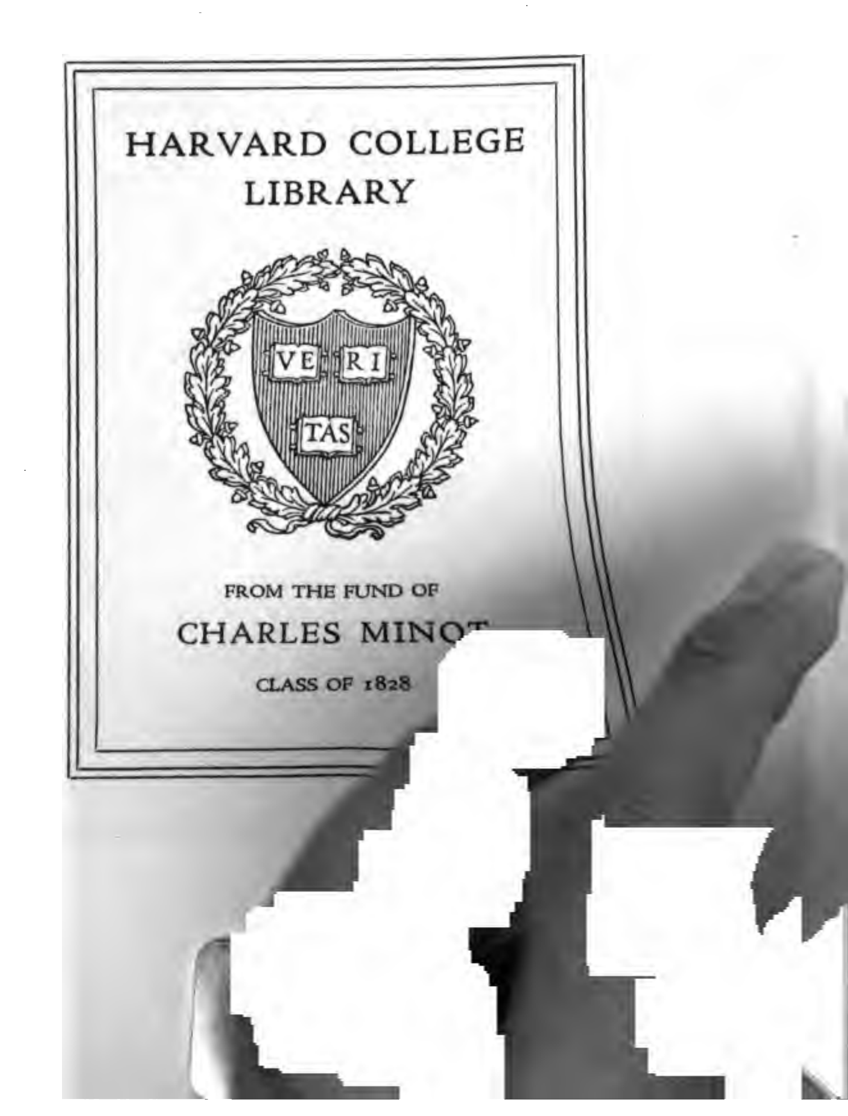


Gütersloh.

Druck und Verlag von C. Bertelsmann.

1907.




HARVARD COLLEGE
LIBRARY
VE RI
TAS
FROM THE FUND OF
CHARLES MINO
CLASS OF 1828

Ahasver „der ewige Jude“

nach

seiner ursprünglichen Idee und seiner literarischen Verwertung betrachtet

von

Eduard König,

Dr. phil. u. theol., ordentlichem Professor an der Universität Bonn.



Gütersloh.

Druck und Verlag von C. Bertelsmann.

1907.

Es war um die Wende des 16. zum 17. Jahrhundert, da erschien ein Büchlein, dessen Titel — mit Übertragung seiner Sprachformen in unsere jetzige Ausdrucksweise — so lautet: „Kurze Beschreibung und Erzählung von einem Juden mit Namen Ahasverus, welcher bei der Kreuzigung Christi selbst persönlich dabei gewesen ist, auch das „„Laß ihn kreuzigen!““ über Christus mit geschrieen und statt seiner Freisprechung die des Mörders Barrabas gewünscht hat, aber nach Christi Kreuzigung nicht mehr nach Jerusalem hat kommen können, auch sein Weib und Kinder nicht mehr gesehen und seitdem am Leben geblieben, vor etlichen Jahren nach Hamburg gekommen, auch *Anno* 1599 im Dezember zu Danzig gewesen ist usw.“ Dieses Schriftchen, das als seinen Druckort die holländische Stadt Leyden nennt, als seinen Verleger Christoff Creutzer angibt und die Jahreszahl 1602 trägt,[1]) erzählt dann in der Haupt-

[1]) Abgesehen davon, daß schon auf einigen nächsten Ausgaben (Nr. X und XII—XV bei L. Neubaur, Die Sage vom ewigen Juden, Leipzig bei Hinrichs 1884, S. 74—77) steht „erstlich gedruckt zu Leyden usw. 1602“, kann diese Schrift auch aus folgendem Grunde nicht früher erschienen sein: Seit 1602 sind so viele Ausgaben in rascher Folge erschienen, aber vorher keine!

sache folgendes. Paulus von Eitzen, der Heiligen Schrift Doktor und Bischof von Schleswig, der bei jedermann in Ansehen stehe und als glaubwürdig gelte, habe dem Verfasser und anderen Studiosis mehrmals dieses mitgeteilt:

Als er einst während seiner Studienzeit von Wittenberg einmal im Winter von 1542 zu seinen Eltern nach Hamburg gereist sei, habe er am nächsten Sonntag in der Kirche während der Predigt einen Mann, der eine hohe Figur mit langen über die Schultern herabhängenden Haaren gewesen sei, barfüßig der Kanzel gegenüber stehen sehen. Dieser habe dem Gottesdienst mit solcher Andacht beigewohnt, daß er nicht einmal eine unwillkürliche Körperbewegung gemacht habe, aber so oft der Name Jesus Christus genannt worden sei, habe er sich verneigt, an seine Brust geschlagen und tief aufgeseufzt. Bei späteren Unterredungen, die Paulus von Eitzen und andere Gelehrte mit jenem Manne gehabt hätten, habe dieser erzählt, er habe zu Christi Zeit in Jerusalem gewohnt, habe sogar zu dessen Verurteilung beigetragen und ihn auf seinem letzten Leidensgange mit rauhen Scheltworten von seinem Hause weggewiesen. Darauf habe Jesus ihn fest angeblickt und zu ihm gesagt: Ich will stehen und ruhen, du aber sollst gehen. Dann habe er dessen Kreuzestod mit angesehen, habe aber unmöglich zu den Seinigen in die Stadt Jerusalem zurückzukehren vermocht, sondern

sei seitdem herumgeirrt, und nun sei er es seinerseits sehr wohl zufrieden, wenn Gott ihn aus diesem Jammertal „zur Ruhe abfordere."

Liegt hier nun Sage, oder Mythus vor?

Diese Frage meine ich in erster Linie aufwerfen zu sollen, weil neuerdings die beiden erwähnten Ausdrücke so viel — fast ebenso sehr, wie Empfindung und Gefühl[1]) — durcheinander geworfen werden. Lesen wir doch bei Th. Kappstein, der vor kurzem in dem Buche „Ahasver in der Weltpoesie" eine — nur chronologisch aneinandergereihte — Aufzählung von neueren Bearbeitungen dieses Sujets gegeben hat, auf der ersten halben Seite betreffs ebenderselben Sache erst „Sagenstoff" und dann „die Mythe." Nämlich auch noch eine andere Verrenkung des organischen Verhältnisses von „Sage" und „Mythus" ist dem neuesten Sprachgebrauch passiert: er hat der femininen Größe „Sage" zuliebe ihr noch eine Schwester gegeben. Ursprünglich aber sind sie ein wohl unterscheidbares Geschwisterpaar gewesen. Von ihm bezeichnet die Sage aber eine Erzählung, die an ein tatsächliches Ereignis oder eine wirkliche Sitte oder Örtlichkeit oder überhaupt eine in der Wirklichkeit existierende Größe anknüpft, aber

---

[1]) Man vergleiche die geistreiche Grenzregulierung zwischen jenem von außen her angeregten Akte und diesem innermenschlichen Zustande, die J. Nahlowski, das Gefühlsleben S. 1—37 gegeben hat.

sie ausmalt und möglicherweise auch hinterher zur Trägerin eines Gedankens, einer Tendenz oder Warnung usw. gemacht hat. Der Mythus aber -- ein auch in seiner griechischen Heimat maskuliner Begriff — ist eine Erzählung, in der gleich von vornherein eine Idee veranschaulicht oder sogar personifiziert worden ist. Dies ist die wissenschaftliche Unterscheidung der beiden fraglichen Worte und Begriffe, und wie nützlich wäre es, wenn diese Unterscheidung stets festgehalten würde! Dies kann man gleich an der Erzählung über Ahasver sehen. Denn jene erste Frage lautet doch nun klar so: Ist die Erzählung über ihn an ein Moment des wirklichen Geschehens angeknüpft, oder ist sie aus dem — vielleicht unbewußten — Drang, einer Idee konkrete Gestalt zu geben, geboren?

Diese Frage ist aber leichter gestellt, als beantwortet.

Dafür daß jener Erzählung der Charakter einer Sage anhafte, ist allerdings oftmals schon geltend gemacht worden, daß diese Erzählung aus anderen früher kursierenden Erzählungen herausgewachsen sei.

Nämlich Roger von Wendower, ein Mönch der Abtei *Saint Albans* in England († 1237), meldet in seiner Chronik beim Jahre 1228, ein Erzbischof aus Armenien sei auf einer größeren Wallfahrt auch nach England gekommen und habe dieses erzählt. Als Christus nach seinem Verhör vor Pilatus aus dem

Prätorium zur Kreuzigung geführt worden sei, habe ihm der Türhüter des Prätoriums, namens Cartaphilus, verächtlich mit der Faust einen Schlag in den Nacken versetzt und in spöttischem Tone zu ihm gesagt: „Geh doch schneller, Jesus! Was zögerst du?!" Darauf habe Christus ihn traurig angesehen und gesagt: „Ich gehe, und du wirst warten, bis ich komme." So warte dieser Cartaphilus nun gemäß jenem Worte des Herrn. Der Mann sei damals, als er den Nackenschlag gegeben, ungefähr dreißig Jahre alt gewesen, so oft er aber das hundertste Jahr erreicht habe, komme er wieder in das Lebensalter zurück, in dem er bei dem Leiden des Herrn gestanden habe. Als der christliche Glaube sich immer mehr ausgebreitet habe, sei Cartaphilus von jenem Ananias in Damaskus, der auch den Saulus getauft habe, zum Christentum bekehrt worden und habe den Namen Joseph erhalten. Derselbe wohne gewöhnlich in Armenien, aber auch andern Gegenden des Orients und sei ein Mann von heiligen Sitten und heiliger Rede, spreche wenig oder überhaupt nicht, außer wenn Bischöfe oder fromme Männer ihn frügen. Dann erzähle er von den näheren Umständen der Kreuzigung Jesu und den darauffolgenden Ereignissen.

Dieser Cartaphilus ist von L. Neubaur in seinem schon oben erwähnten Buche (S. 7) „das Urbild des Ewigen Juden" genannt worden, und er meint, die Abhängigkeit der Erzählung aus dem Jahre 1602 von

jener früheren Erzählung aus folgenden Momenten erweisen zu können (S. 49): erstens spreche Cartaphilus wenig oder überhaupt nur dann, wenn er von Bischöfen und frommen Männern gefragt werde (S. 8), und Ahasver rede nicht, außer wenn man ihn gefragt habe. Zweitens sei Cartaphilus mit mäßiger Kost (S. 9 steht „und Kleidung“ dabei) zufrieden, und Ahasver habe „wenig gegessen und getrunken“ (in dem Buche von 1602 heißt es nach S. 60 genauer: wenn man ihn zu Gaste geladen, sei er erschienen, habe jedoch wenig gegessen und getrunken). Drittens Cartaphilus weise alle Geschenke zurück (S. 9), und Ahasverus nehme zwar solche im Werte von zwei Schillingen, verteile diese aber unter die Armen (S. 61: Wenn man ihm Geld verehrt habe, habe er nicht über zwei Schilling genommen, jedoch alsbald wieder unter die Armen verteilt, indem er gesagt habe, er bedürfe es nicht, Gott werde für ihn sorgen). Viertens lebe Cartaphilus als Zeuge für die Wahrheit des christlichen Glaubens (S. 49, was aber nicht auf S. 8 f. steht), und Ahasver vermute, daß Gott ihn „als einen lebendigen Zeugen der Leiden Christi zu mehrerer Überzeugung der Gottlosen und Ungläubigen also erhalten wolle“ (S. 59). Fünftens seien viele aus entlegenen Gegenden zu Cartaphilus gekommen, um sich an seinem Anblick zu ergötzen (vgl. S. 9: die sich an seinem Anblick und seinen Gesprächen ergötzen), und zu Ahasver seien gleich-

falls „viele Leute aus vielen Ländern und weit entlegenen Orten nach Hamburg gekommen, um ihn zu sehen und zu hören“ (S. 61). Sechstens wie Cartaphilus „ohne Lachen“ von der Vergangenheit spreche (vgl. S. 8 f.: „Er berichtet über das apostolische Symbolum und die Einteilung desselben sowie über die Predigt der Apostel, und dieses alles ohne Lachen und irgendwelche Leichtfertigkeit in den Worten und Zeichen von Widerspruch und Tadel“), so habe man auch Ahasver „nie lachen sehen“ (vgl. S. 61: so habe man ihn während der Zeit, wo er zu Hamburg gewesen, nie lachen sehen). Siebentens habe die Erzählung des Cartaphilus bei allen Zuhörern Glauben gefunden (steht aber nicht direkt auf S. 8 f.), und Ahasver berichte derart, „daß man seiner Person und Aussage Glauben und Beifall habe spenden müssen“ (S. 60 unter dem Strich!). Achtens Cartaphilus rechne auf Vergebung seiner Schuld, weil er unwissentlich gefehlt habe (S. 9: darauf aber setzt er seine Hoffnung, daß er unwissentlich gefehlt habe, da ja der Herr gesagt hat: „Vater, vergib ihnen; denn sie wissen nicht, was sie tun“), und Ahasver habe, was er unwissentlich getan, Gott abgebeten (S. 61 unter dem Strich: Gott werde ihn wol versorgen, denn er habe seine Sünde bereut und was er verwissent getan, Gott abgebeten).

Aber vor allem sind dies doch Äußerungen und Züge im Verhalten, die bei einer derartigen Per-

sönlichkeit nahe lagen und also auch ohne Nachahmung einer Vorlage in die Schilderungen beider Persönlichkeiten gekommen sein können. Sodann aber ist auch sogar in diesen naheliegenden Dingen die Übereinstimmung der beiden Charakteristiken zum Teil nur eine recht blasse.

Auf der andern Seite sieht aber der vergleichende Blick des Lesers doch selbst, wie vielfältig und stark die Differenzen zwischen beiden Figuren sind. Erstlich heißt der eine Cartaphilus, und im ersten Teile dieses Namens könnte mit Neubaur das griechische Wort *καρτα* „sehr" gefunden werden, so daß der Name etwa „sehr geliebt" bedeuten und an den vertrautesten Jünger Jesu, den Johannes, erinnern könnte, von dem es in einem Anhang zum vierten Evangelium heißt, daß er bleibe, bis Christus wiederkomme. Der andere aber führt den Namen Ahasverus. Sodann war der eine ein Pförtner, der andere ein Schuhmacher, wie es z. B. im holländischen Buche vom ewigen Juden heißt[1]), obgleich allerdings dieselbe Person zugleich die Stellung eines Pförtners und das Gewerbe eines Schusters hätte verbinden können. Wird doch in jenem großen Überlieferungswerk der Juden, dem Talmud, ausdrücklich gefordert, daß ein Gelehrter auch zugleich ein Handwerk treibe. Denn — so lesen wir in der Mischna, Sprüche von

---

[1]) Bei Neubaur, S. 99: *een schoenmaker van leer.*

Vätern, Kap. 2, § 2 — „die Bemühung in beiden führt ab von der Sünde.“ Ferner wurde der eine ein Christ und führte als solcher den Namen Joseph[1]), der andere aber blieb Jude und hieß immerdar Ahasverus. Endlich „wohnte der eine gewöhnlich in dem einen oder andern Armenien und andern Orten des Orients,“ während der andere davon nichts gesagt hat und sich als einen ruhelosen Erdenpilger bezeichnet haben soll.

Über die gegensätzliche Stellung des Buches von 1602 zu den früheren Erzählungen bemerkt aber Neubaur nur folgendes: „Neue Züge in der deutschen Erzählung sind, abgesehen von dem ziemlich unglücklich gewählten Namen Ahasverus, die Erwähnung, daß der Jude eine Familie gehabt hätte, durch deren Verlust die über ihn verhängte Strafe noch härter erscheinen sollte; ferner die Verschiedenheit in den strafenden Worten Christi sowie das ruhelose Leben des Ahasverus. Der Novellist wollte dadurch den Aufenthalt desselben in Deutschland motivieren. Aber auch hierin schimmert noch der ursprüngliche Bericht durch, da dem Aufenthalt des Cartaphilus in Armenien das längere Verweilen des Juden in Hamburg entspricht“ (S. 49 f.). Ich meine aber, daß dies ein sehr schwächlicher Versuch ist, jene von mir zu-

---

[1]) Auch in der *Chronique rimée de Philippe Mouskes* (Bischof von Tournai, ungefähr über das Jahr 1243) liest man in V. 25542: *Qu' Ananias le baptisa.*

sammengestellten und die von ihm selbst erwähnten Differenzen in ihrer Bedeutung zu entkräften. Sie behalten also ihre Bedeutung und machen aus der in dem Buche von 1602 gezeichneten Persönlichkeit ein selbständiges Wesen.

Zu jenen vier und mehr Differenzen tritt ja auch noch der Umstand verstärkend hinzu, daß mindestens aus dem 16. Jahrhundert kein beglaubigtes Zeugnis von dem Fortleben jener früheren Sage existiert, wie Neubaur selbst S. 12 bemerkt.[1]) Aber weiterhin (S. 48) beruft er sich darauf, daß Flacius Illyrikus 1556 in seinem *Catalogus testium veritatis* an Cartaphilus erinnert habe und daß dann jene englische Chronik 1571 und 1586 gedruckt worden sei. Indes auf jeden Fall muß doch auch das erwähnt werden, daß die seit 1602 gedruckte Erzählung von Ahasverus mit keinem Worte auf frühere Behauptungen Rücksicht nimmt, im Gegenteil sich in mehreren Ausgaben ausdrücklich als eine „neue Zeitung" bezeichnet, in anderen Ausgaben nur insofern „etwas Altes" geben will, weil die erzählte Geschichte nicht erst 1602, sondern schon 1542 geschehen sein soll. Nur eine zu Danzig gedruckte Ausgabe enthält dann auf dem Titelblatt einen Zusatz, wonach derselbe Jude

[1]) „Luther weiß nichts von ihm (dem wandernden Juden), Hans Sachs auch nicht," fügt Ludwig Anacker in seinem Aufsatz über „die Sage vom ewigen Juden" (in der Zeitschrift „Saat auf Hoffnung," Leipzig bei Deichert 1886, S. 132 ff.), S. 134 hinzu.

von einem italienischen Autor früher Johannes Buttadeus genannt worden sei, welches letztere Wort nach seinem ersten Teile wahrscheinlich vom italienischen *buttare* „schlagen“ abzuleiten ist (bei Neubaur, S. 110) und danach einen Bekämpfer von Gott, also einen Angreifer Christi bezeichnet und auf jenen Nackenschlag Bezug haben soll, der dem angeblichen Cartaphilus zugeschrieben wurde.

Nämlich Guido Bonatti (zu Forli im 13. Jahrh.) erzählt in seinem *De Astronomia tractatus* X. von langlebigen Personen und erwähnt da auch das damalige Gerücht („*dicebatur tunc*“, also es war ein damaliges *On dit*), daß es einen Zeitgenossen Christi gebe, der *Joannes Buttadeus* heiße, weil er den Herrn auf dessen Gang zum Kreuze gestoßen habe (*impulisset Dominum*), und daß der Herr zu diesem gesagt habe: du wirst auf mich warten, bis ich kommen werde. Bonatti fügt auch hinzu, daß dieser *Joannes* durch Forli gewandert sei, indem er sich auf dem Marsche zum heiligen Jakobus im Jahre 1267 befunden habe (lateinisch bei Neubaur, S. 111). Zu dieser Gestalt eines *Joannes Buttadeus* ist es aber gekommen, indem in einem Anhang des vierten Evangelium in Bezug auf den langlebigen Apostel Johannes die Worte Christi gelesen werden: „So ich will, daß er bleibe, bis daß ich komme, usw.“ (21, 23), und indem diese Meinung mit dem Gerücht von einem *Buttadeus*

„Angreifer Gottes“ im Sinnen und Sagen der Leute zusammenfloß.

Denn die von Neubaur, S. 110 angenommene Möglichkeit, daß das Wort *Buttadeus* mit jenem semitischen Wort *thad* zusammenhänge, das „Mutterbrust“ oder „Brust“ überhaupt bedeutet, und also den Johannes selbst bezeichnen wolle, weil dieser als Lieblingsjünger Jesu während des letzten Mahles an dessen Brust, d. h. direkt vor ihm, seinen Platz hatte (Joh. 21, 20), kann nicht befürwortet werden. Denn in *but* kann nicht, wie Neubaur meint, eine Gestalt des Ausdrucks *ben* „Sohn“ gesehen werden, und außerdem wäre dieses Mittel, eine Ableitung von *thad* herzustellen, hier überflüssig, weil schon die Silben *aeus* (entsprechend hebräisch-aramäischem *aj*) dieses Mittel gebildet hätten. Die Ableitung von *thad* hätte also entweder *ben-thad* oder *Thad(d)aeus* heißen müssen. Das *bi* in dem von Neubaur angeführten *Bid^ekar* ist ganz natürlich, weil *bin* die frühere Form von *ben* war, die auch in manchen Verbindungen sich noch erhalten hat. Ich habe dies aber so ausführlich besprochen, weil jene Annahme von Neubaur nicht ohne Kritik bleiben konnte, und diese von mir als einem Kenner des Hebräischen erwartet werden kann.

Aber auch von einem Schlag des Ahasverus gegen Jesus ist in der Erzählung von 1602 nicht die Rede. An der Identität von Cartaphilus und

Ahasver zweifelte überdies auch schon Lessing, und so muß auch ich urteilen: wegen der vielfältigen Selbständigkeit, die der Ahasvergestalt der Erzählung von 1602 eignet, läßt sich diese nicht als eine Entwicklungsphase der früheren Fabeleien ansehen. Ich meine, daß man ihr nur dann gerecht wird, wenn man ihren Anspruch, neu zu sein, gelten läßt, weil es doch für eine Erzählung, die von einem seit Jesu Zeit herumwandernden Menschen berichten wollte, ganz natürlich gewesen wäre, auf sein früheres Auftreten hinzudeuten, wenn sie von Erzählungen darüber abhängig gewesen wäre.

Ist die Erzählung von 1602 also ein Mythus?

Nun der Gedanke daran, daß das jüdische Volk nicht lange nach Christi Kreuzigung — und in schließlicher Konsequenz derselben — aus seiner Heimat vertrieben und ein unsteter Wanderer wurde, kann sich zu einer konkreten Erzählung von einer Einzelpersönlichkeit verdichtet haben. Z. B. jenes vielsagende Wort des Kreuzträgers an die Jerusalemerinnen: „Weinet nicht über mich, sondern weinet über euch selbst und über eure Kinder!“ (Luk. 23, 28) könnte sich zu einer Erzählung vom tränenreichen Schicksal eines Jerusalemers — als des Vertreters aller Jerusalemer — entfaltet haben, das der Inbegriff alles Beklagenswerten war. Wir haben dann eine sinnliche Hülle einer religionsgeschichtlichen, und das

heißt: einer eminent kulturgeschichtlichen, Wahrheit vor uns.

Die Annahme eines Mythus scheint auf den ersten Blick freilich in dem Namen Ahasverus ein unübersteigliches Hindernis zu besitzen. Denn dieser Name scheint nicht ausgesonnen sein zu können, weil er so selten ist. Er kommt ja im althebräischen Schrifttum nur zweimal vor: als Name eines medischen Fürsten (Dan. 9, 1) und als Name des Perserkönigs Xerxes, unter dem die Esthergeschichte gespielt hat (Esth. 1, 1 usw.). Auch innerhalb der späteren Ergänzungsschriften zur althebräischen und urchristlichen Literatur tritt dieser Name nur bei den Zusätzen zum Buche Esther in manchen Handschriften auf.[1]) Auch der bekannte jüdische Geschichtschreiber Josephus erwähnt den Namen Ahasverus nicht, und ebensowenig führt die *Jewish Encyclopedia* einen weiteren Träger dieses Namens an, die im Jahre 1905 mit dem zwölften Bande zum Abschluß gekommen ist. Übrigens lautet dieser Name, der im Hebräischen *Achaschwerosch* ausgesprochen wird, in der griechischen Übersetzung des althebräischen Schrifttums vielmehr Ἀσσουηρος oder Ἀσουηρος oder Ἀσυηρος und dem-

---

[1]) Ἀσυηρος, *Asuerus* in Zusätze zu Esth. 1, 1 usw. und Tob. 14, 15 bei Fritzsche, *Libri apocryphi Vet. Test., p.* 733. Der Name Ahasver erscheint daher nicht im Register zu Rud. Hofmanns Leben Jesu nach den Apokryphen, oder bei Edgar Hennecke, Handbuch der neutestamentlichen Apokryphen (1904).

entsprechend im Lateinischen *Assuerus*.[1]) Die echte Form des in Rede stehenden Namens hatte sich aber anderwärts erhalten. Denn z. B. ist das Buch Esther in einer Ausgabe aus dem 15. Jahrhundert mit dem Titel „*Vom Ahasverus*“ überschrieben.[2]) Die Namensform Ahasverus kann in jenes Buch von 1602 aus der deutschen Bibel gekommen sein. Ganz notwendig ist dies aber nicht. Aber woher denn sonst kann sie geschöpft sein?

Vielleicht wird der Name *Ahasverus*, der auf den ersten Blick das größte Hindernis der mythischen Auffassung der Ahasvergeschichte zu sein scheint, im Gegenteil zu einem deutlichen Anhalt für diese Erklärung. Denn beim Nachsinnen über die Frage, woher in jener Erzählung nun gerade der Name *Ahasverus* aufgetaucht sein mag — eine Frage, die bis jetzt kaum gestellt worden ist — L. Neubaur (S. 49) spricht nur von dem „ziemlich unglücklich gewählten Namen Ahasverus“ — bin ich zu der Vermutung gelangt, daß die Purimfest-Spiele der Juden dazu den Anlaß gegeben haben können. Denn bei

[1]) Daraus erklärt sich die Namensform *Asuerus*, die in einer Ausgabe des Buches von 1602 (bei Neubaur, S. 74) begegnet, wie er auch in der holländischen Ausgabe (ebenda S. 99) sagt: „*Myn naam is Azuweer.*“ Wenn Ahasverus übrigens im französischen Buche vom *Juif errant* „aus dem Stamm Naphtali“ abgeleitet wird (bei Neubaur, S. 34), so beachte man, daß es auch bei Tobias heißt, er sei aus dem Stamm Naphtali (Tob. 1, 1).

[2]) So habe ich es bei J. G. Eichhorn in seiner Einleitung ins Alte Testament, 4. Aufl. (1823), Bd. III. S. 635 gefunden.

diesem Feste gaben besonders in früherer Zeit die scharf akzentuierende Verlesung des Buches Esther und die Zwischenrufe der Versammlung eine Gelegenheit, alle Andersgläubigen — die Perser, die Mohammedaner und auch die Christen — zu verwünschen.[1]) Wäre da eine Reaktion von christlicher Seite her etwa unmöglich oder auch nur fernliegend gewesen? Nun gab es für diese Purimfest-Feier — wenigstens im 17. Jahrhundert — auch ein Ahasverusspiel, und daß dieses einen sehr herausfordernden Charakter trug, kann daraus ersehen werden, daß seine Darstellung im Jahre 1708 zu Frankfurt verboten wurde.[2]) Wenn angesichts dieser Persiflagen,

---

[1]) „Die Verlesung war dramatisch, und die Gemeinde akzentuierte sie mit Verwünschungen über Haman. Das gab eine Gelegenheit, die Christen ebenso wie die Perser, Mohammedaner usw. zu verhöhnen" (*Black-Cheyne, Encyclopaedia Biblica* 1900—1903), col. 3977. Man vergleiche auch Wilh. Erbt, Die Purimsage in der Bibel (1900), S. 86—89! Die religionsgeschichtlichen Gegensätze, die da aufeinanderstießen, waren leider sehr hart. Dies zu bedenken, ist wichtiger, als wenn, wie wieder bei P. Haupt, Purim (1906), S. 3 daran erinnert wird, daß man nach einigen rabbinischen Autoritäten am Purimfest so lange trinken dürfe, als man noch Haman und Mordechai in der Aussprache unterscheiden könne.

[2]) Schon „etwa im neunten Jahrhundert hören wir, daß am Purimfest — dem jüdischen Karneval — die Geschichte Hamans, des persischen Judenfeindes, dramatisiert wurde. Damals wurde ein Schauspiel veranstaltet, dessen Mittelpunkt die Hamanspuppe bildete, die am Purimfest unter Sang und Klang und allgemeiner Heiterkeit auf einem kleinen Scheiterhaufen verbrannt wurde." Später wurde bei den deutschen Juden neben „Joseph und Selîcha" (Potiphars Frau) auch das „Ahasverusspiel" aufgeführt. Daß dieses einen sehr anstoßerregenden Charakter trug, kann daraus

die da alljährlich im März — am 14. und 15. Adâr der Juden, also kurz vor dem christlichen Karfreitag — durch Wort und Mimik am religiösen Standpunkt der Nichtjuden geübt wurde, einer von diesen auf den Gedanken gekommen wäre, ein Gegenbild dazu zu zeichnen, so würde dieser Plan keineswegs unbegreiflich sein. Er konnte ihnen auch einen Ahasverus vorführen wollen, aber einen, der seine frühere spöttische Reaktion gegen den Leidensträger Jesus hinterher tief bedauerte.

H. C. Andersen bemerkt in seinem „Ahasver" (1848): „Ahasverus, früher Ahas, des Zweifels und Verneinens Engel." Er muß also, was mir auch früher durch den Kopf ging, gemeint haben, daß der Name Ahasverus aus Ahas und dem lateinischen Worte für „wahr", nämlich *verus*, zusammengesetzt sein und den vollendeten Ahas bezeichnen solle, der einstmals dem Propheten gegenüber eine süffisante Miene angenommen hat (Jes. 7, 12). Aber diese ablehnende Äußerung des Königs Ahas und das dem Ahasverus zugeschriebene Verhalten entsprechen sich doch zu wenig direkt, als daß dieser Ableitungsversuch ernst genommen werden dürfte.

A. Soergel, Ahasver-Dichtungen seit Goethe (1905), S. 13 meint, die Verwendung des Namens Ahasverus in dem Buche von 1602 ihrer Auffallendheit durch die einzige Bemerkung entkleiden zu können, daß „der Name von verschiedenen Perserkönigen des Alten Testaments entlehnt sei, aber auch als Vorname im 17. Jahrhundert nicht unbekannt gewesen zu sein scheine." Indes was

---

ersehen werden, daß der Vorstand der Frankfurter Gemeinde 1708 dessen Aufführung verbieten und sämtliche gedruckte Exemplare verbrennen ließ. (So G. Karpeles in dem Aufsatz „Das Theater bei den Juden" in der Nationalzeitung vom 13. April 1889, Morgenausgabe.)

hätten Perserkönige mit dem wandernden Juden zu tun gehabt? Als Quelle für den Gebrauch des Vornamens Ahasverus im 17. Jahrhundert zitiert er aber „Simon Dach, herausgegeben von Herm. Österley, Stuttgart 1876, S. 78 etc.“ Ich habe dort — nämlich nicht in der kleineren Ausgabe der Gedichte Simon Dachs, die von demselben ebenfalls 1876 besorgt worden ist, sondern in den Bänden der „Bibliothek des literarischen Vereins zu Stuttgart“ (Tübingen 1876) — nachgesucht, und da liest man ein Gedicht zur Hochzeit von Ahasverus Schmittner am 22. Oktober 1642 (S. 78), dann eins auf Ahasverus von Brandten Söhnleins Tod 1641 (S. 157 etc.), und endlich auf Ahasveri, Dieterichen von Tettawen Söhnleins, Tod 1653. Aber selbst wenn diese Träger des Vornamens Ahasverus vor 1602 gelebt hätten, so würde aus dem Gebrauch dieses Vornamens die Wahl des Namens Ahasverus als Bezeichnung des wandernden Juden nicht abgeleitet werden können.

Wie schwer die Erklärung dieser Wahl des Namens Ahasverus ist, ersieht man aus dem Ableitungsversuch, den Paulus Cassel in seinem „Ahasverus. Die Sage vom ewigen Juden“ (1885) gemacht hat, wie A. Soergel, a. a. O., S. 153 referiert. Cassel sieht danach in Nero das Urbild eines Ahasverus und macht auch den Versuch, dies aus dem Namen zu beweisen. Er fußt dabei auf den in der Apokalypse des Johannes, Kap. 13, erwähnten beiden Tieren (*θηρία*), von denen das zweite bewirke, daß die Erdbewohner das erstere anbeteten (Apok. 13, 16). Das erstere Tier sei nun Nero, das zweite Tier aber sei so gedeutet, daß es als ein Mensch bezeichnet und sein Name durch 666 als den Ziffernwert der Buchstaben dieses Namens angedeutet werde. Diese Zahl 666 komme aber heraus, wenn man den Ziffernwert der Buchstaben der natürlich von rechts nach links gelesenen beiden aramäischen Worte für „Haman der Bösewicht“ (המן רשׁעא) zusammenaddiere. Denn 1 + 70 + 300 + 200 + 50 + 40 + 5 gebe 666 als Summe. Wenn nun jenes zweite Tier von Apok. 13

auf Haman hinweise, dann sei natürlich das erste Tier ein Bild von Ahasverus.

Indes schon die Grundvoraussetzung dieses Versuches, daß nämlich die Zahl 666 in Apok. 13, 18 den Namen des zweiten Tieres enthalte, ist nach dem Zusammenhang dieses Verses unhaltbar. Denn direkt vorher heißt es, das zweite Tier habe bewirkt, daß alle Erdbewohner zum Zeichen der Unterwürfigkeit unter das erste Tier den Namen oder die Zahl von dessen Namen auf Hand oder Stirn trügen (V. 16 f.). Folglich muß die dahinter (V. 18) angegebene Zahl des Tieres den Namen des ersten Tieres darstellen, und die Zahl 666 enthält ja auch wirklich den Ziffernwert der in hebräischen Buchstaben geschriebenen Ausdrücke *Neron Kesar* (נרון קסר), nämlich 200 + 60 + 100 + 50 + 6 + 200 + 50 = 666. Aber wenn die Hypothese von P. Cassel auch nicht schon an diesen Umständen scheiterte, welcher überaus fernliegende Gedanke wäre es denn auch, den Blutmenschen Nero mit dem relativ unschuldigen, auch im Estherbuche gegen die Juden nicht aus eigener Initiative vorgehenden Ahasverus gleichzusetzen! Welcher kolossale Schritt endlich aber würde es gewesen sein, von diesem angeblichen Ahasverus-Nero den Namen des wandernden Juden zu entlehnen!

Demgegenüber dürfte meine oben vorgelegte Herleitung des Namens Ahasverus im Buche von 1602 sich doch weit mehr empfehlen.

Diese Erklärung des Buches von 1602 läßt sich auch noch durch andere Erwägungen plausibel machen, aber sie besitzt auch ihre — allerdings nicht unbesiegbaren — Schwierigkeiten. Nämlich wenn ein Autor jenen keineswegs unmotivierten Plan gefaßt hatte, dann mußte er das von ihm beabsichtigte Gegenbild zum jüdischen Ahasverusspiel natürlich auch mit Anschaulichkeit darstellen, und so lassen sich schließlich

auch die Einzelheiten verstehen, die in der Darstellung von 1602 vorgebracht sind. Der Zweck jenes Buches, die Sache des Christentums zu vertreten, wird auch durch die Wahl der Benennung des angeblichen ersten Verlegers jenes Buches, nämlich Christoff Creutzer, und seines angeblichen ersten Druckortes (Leyden = Leiden) angezeigt, denn eine solche Verlagsfirma ist dort nicht nachgewiesen (bei Neubaur, S. 16 und 113 f.). Auf den rein fingierten Charakter der im Buche von 1602 vorgeführten Ahasver-Gestalt können allerdings kaum die Worte hindeuten, die zu jener Erzählung von 1602 hinzugefügt sind: „Was nun von dieser Mannsperson zu halten sei, darüber steht jedermann sein Urteil frei.“ Einer solchen Verwendung dieser Worte widerspricht gleich deren Fortsetzung „Die Werke Gottes sind wunderbar usw.“ Denn zu diesen Werken ist doch auch das Auftreten des Ahasverus gerechnet, wenn man nicht diesen auch in dem zitierten Satze als Repräsentanten Israels betrachten darf. Auch die Pseudonymität des Verfassers, den die meisten Ausgaben jener Schrift von 1602 bieten, — nämlich die bis jetzt unenträtselte Bezeichnung *Chrysostomus Dudulaeus Westphalus* —, kann die Erzählung nicht als eine reine Fiktion erweisen.

Die Erzählung von 1602 ist also nach vielen Anzeichen ein Mythus gewesen: die Einkleidung einer Idee.

Eine der christlichen Geschichtsbetrachtung sich so mächtig aufdrängende Idee, wie die, daß der einst dem Stifter des Christentums und später der Christenheit gegenüber zu Tage tretende Gegensatz des Volkes Israel einst seine Lösung erfahren müsse, konnte auch zweimal eine literarische Verkörperung finden. Aber auch wenn die Darstellung von 1602 bloß eine neue Phase jener früheren Erzählungen sein könnte, wäre sie Mythus, denn auch diese hatten ihren Ausgangspunkt in dem Gedanken, daß Israel als herumirrendes Volk seine Strafe für jene Behandlung Jesu Christi erdulde usw. Der Umstand, daß in den früheren Erzählungen der Name Johannes auftritt, beruht nur auf einer vermengenden Zusammenschau des durch die Jahrhunderte vermutlich auf Christi Herrlichkeitsreich harrenden Volkes Israel und des langlebigen Jüngers Johannes. Dieses Hereinfließen des Erzählungsstromes über Johannes macht aber auch die früheren Erzählungen über einen herumirrenden Juden nicht zur Sage, wie die herrschende Meinung (z. B. bei Neubaur) ist.

Ich habe ja viel darüber nachgedacht, ob es eine Möglichkeit gebe, zunächst für die Erzählung von 1602 auch einen positiven äußerlichen Anlaß aufzufinden, und meine, meinen Gedankengang vorlegen zu sollen. Nämlich ich meinte, mir die Möglichkeit vorstellen zu können, daß ein solcher Vertreter des Volkes Israel, wie jener Ahasverus war, wirklich ein-

mal aufgetreten sei. Ein solches Verhalten mancher stark innerlich gerichteten Seele Israels ist doch nicht etwa undenkbar. Der und jener stille Denker unter den zerstreuten Scharen dieses Volkes konnte sich das Verhalten seiner Nation gegenüber Jesus so stark zu Herzen nehmen, daß er beim Gedanken an ihn der endlichen Harmonisierung des Verhältnisses seiner Nation zu ihrem größten Sohne entgegenseufzte. — Ein solcher Vertreter des heimatlos zerstreut wohnenden Volkes Israel, der auch selbst, wie es bei so vielen Juden damals der Fall war, durch Generationen hindurch von Ort zu Ort wanderte, konnte sich auch wirklich als Repräsentant seiner Nation fühlen und konnte sich so lebhaft in deren Vergangenheit hineinversetzen, daß er ihre einstigen Beziehungen zu Jesus dem Kreuzträger und ihre bald darauffolgende Heimatlosigkeit als sein persönliches Verhalten und sein persönliches Schicksal betrachten und erzählen konnte. Die Personifikation des Volkes Israel und die Zusammenschau der späteren Generationen Israels mit den früheren tritt uns nämlich auch in der religiösen Literatur dieses Volkes besonders häufig und lebhaft entgegen. Denn wie oft wird das Volk Israel als der Knecht des Ewigen angeredet (Jes. 41, 8 usw.)! Wie oft auch lesen wir Worte, wie in jenem Bußgebet Neh. 9: „Du bist gerecht in allem, was du über uns gebracht hast“ (V. 33), und doch ist dabei an das ganze vorhergehende schlimme Schicksal der Nation

gedacht![1]) Oder Israel spricht in demselben Gedicht: „Du machst uns zur Schmach unserer Nachbarn" und dann „Täglich ist meine Schmach vor mir" (Ps. 44, 14. 16). — Jedenfalls liegt die Möglichkeit vor, daß das Gewissen Israels in mancher stillen Seele über sein nationales Verhalten zu Jesu aufseufzte oder wenigstens in dem stummen Mienenspiel dieses und jenes Wanderers sich kund gab. Sein Seufzen könnte den Unterton lautbar gemacht haben, der bei den herkömmlichen Siegesrufen am Purimfeste in mancher Seele nachgezittert haben kann. Auch so könnte das in Dur-Tonart daherrauschende Ahasverusspiel ein leises Echo in wehmütigen Mollakkorden gefunden haben.[2])

Ein solches Echo könnte außerdem besonders

---

[1]) Sagt doch auch der Dichter Paul Gerhardt in seinem bekannten Liede „O Haupt voll Blut und Wunden" z. B.: „Ach Herr, was du geduldet — ist alles meine Last — ich, ich hab es verschuldet, — was du getragen hast."

[2]) So erledigt sich auch das, was Ludw. Anacker a. a. O., S. 145 gegen die Beziehung des Ahasverus-Buches auf Israel eingewendet hat. Nämlich er dachte, ein solcher Ahasver, der Israel hätte repräsentieren sollen, „dürfte nicht wissen, warum er ewig lebt und wandelt, wie das jüdische Volk das nicht weiß und erkennt, warum es verbannt ist in alle Lande." Aber erstens ist in diesen Worten der Ausdruck „weiß" zu allgemein gesagt, denn die Kenner der Religionsgeschichte unter dem Volke Jsrael „wissen" selbstverständlich, daß ihre Heimatlosigkeit aus der Periode datiert, wo maßgebende Vertreter ihres Volkes gegen Jesu geistiges Gottesreich opponierten, und manche Glieder dieses Volkes mögen auch den inneren Zusammenhang dieser geschichtlichen Vorgänge „erkennen."

leicht in solchen Zeiten ertönt sein, in denen die Gemüter mit Erregung einem Wandel der Weltverhältnisse entgegenschauten. Dies war aber gegen Ende des 16. Jahrhunderts und beim Übergang zum 17. besonders stark der Fall, wie es auch am Schlusse jenes Buches von 1602 ausdrücklich bemerkt ist. „Zwei Dinge bewegten und beunruhigten um das Ende des 16. Jahrhunderts die Gemüter. Das eine war die Nachricht, daß der Antichrist erschienen sei und von Babylon aus heranziehe, und das andere war der Glaube, daß der Weltuntergang nahe bevorstehe.“[1]) Mit diesem Zeitpunkt sollte aber nach altchristlicher Erwartung auch eine Wendung im Schicksal Israels verknüpft sein.[2]) In solchen Zeiten hätte also — und auch aus 1599 wird von Ahasverus in Danzig gemeldet — auch in der oder jenen israelitischen Brust die Sehnsucht nach Entlastung von dem viele Jahrhunderte hindurch auf Israel lastenden Drucke übermächtig erwachen, und diese Sehnsucht hätte sich in den Gedanken umsetzen können, daß Jesus doch vielleicht zu viel von rauher Härte und von unbeugsamer Mitleidslosigkeit seitens seiner Zeitgenossen erfahren habe.

---

[1]) Ludw. Anacker a. a. O., S. 134.

[2]) Vgl. Röm. 11, 25 f., wo Paulus von dem „Geheimnis“ spricht, daß, wenn die Fülle der Heiden eingegangen sein werde, dann das ganze Israel selig werde, wie geschrieben stehe: es wird kommen aus Zion, der da erlöse (Jes. 59, 20).

Wenn man diese Möglichkeit zugeben könnte — die Selbstidentifizierung einer solchen Person mit dem Volke wäre aber doch über die sonstigen Analogien hinausgehend —, dann läge in dem Buche von 1602 eine mythisierte Geschichte vor. Denn der Name Ahasverus würde auch dann auf eine solche jüdische Persönlichkeit übertragen sein.

Deshalb ist die rein mythische Erklärung zu bevorzugen. Dafür spricht auch noch folgendes.

Man muß auch noch bedenken, daß der Erzähler des Buches von 1602 wahrscheinlich mit Absicht von einem Ereignis spricht, das schon 1542 sich zugetragen haben soll. Auch hat ein Autor aus der Provinz Schleswig, wovon jener Paulus von Eitzen Bischof war, schon im Anfang des 17. Jahrhundert in seiner Chronik zum Jahre 1604 (bei Neubaur, S. 19) bemerkt, in diesem Jahre sei eine „Fabel“ in öffentlichem Druck erschienen von einem Juden, der zu Jerusalem zu Zeiten des Herrn Christi „solle ein Schuster gewesen sein usw.“, und hat hinzugesetzt: „Wenn man's glauben darf *(Si credere fas est)*.“ Auch ist die Glaubwürdigkeit der Erzählung von 1602 schon im 17. Jahrhundert ausführlich bestritten worden (bei Neubaur, S. 21 f.), indem die innere Unwahrscheinlichkeit derselben, die Unsicherheit ihrer Überlieferung, das Schweigen aller gleichzeitigen oder sonst glaubwürdigen Schriftsteller über diesen höchst merk-

würdigen Fall als Gegengründe geltend gemacht wurden.

Doch hiermit sei es genug! Denn schon mit dieser kurzen Darlegung meine ich hinreichend den Weg gezeigt zu haben, auf dem man zu einer kulturgeschichtlich motivierten und psychologisch begreiflichen Ableitung der Ahasver-Gestalt des Buches von 1602 gelangen kann. Zur Ermittelung dieses Weges aber fühlte ich mich um so mehr veranlaßt, als auch das am Ende des Jahres 1905 vollendete Riesenwerk der *Jewish Encyclopedia* gar nichts zur geschichtlichen Erklärung jener Gestalt getan hat. In seinem letzten Bande (XII, p. 462) bezeichnet es den „*Wandering Jew*“ nur einfach als eine „Phantasiegestalt *(imaginary figure) of a Jerushalem shoemaker*“ (eines Jerusalemischen Schuhmachers) und fügt nur den sehr diskutablen Gedanken hinzu, die Behauptung von der Existenz des *Wandering Jew* sei von der Reformation eifrig begünstigt worden! Denn diese Behauptung habe einen Augenzeugen der Ausgänge Jesu geliefert und so der Tradition der katholischen Kirche ein Gegengewicht geboten. Welch schwächliches Produkt der Phantasie ist doch diese Annahme! Als wenn man für die Endschicksale Christi nicht schon Augenzeugen besäße, und als wenn ähnliche Erzählungen, wie in dem Buche von 1602, nicht schon vor der Reformation verbreitet gewesen wären und nach der Reformation nicht auch bei den Glie-

dern der nicht-reformierten Christenheit mit mindestens gleichem Eifer verbreitet worden wären!

Übrigens auch die Verfasser der beiden akademischen Arbeiten, die im Jahre 1905 mit den Titeln „Die Sage vom ewigen Juden in der neueren deutschen Literatur“ (von Joh. Prost, bei G. Wigand in Leipzig erschienen) und „Ahasver-Dichtungen seit Goethe“ (von Albert Soergel, bei R. Voigtländer in Leipzig ediert) haben über den Ursprung der Ahasver-Idee nichts oder nichts Neues vorgebracht. Nämlich Soergel hat, wie auch Th. Kappstein in dem schon oben erwähnten Buche „Ahasver in der Weltpoesie“ (1906 bei G. Reimer in Berlin) nur das oben besprochene gewöhnliche Urteil von L. Neubaur über die Entstehung der „Sage vom ewigen Juden“ fast einfach wiederholt. Soergel bemerkt nur: „Ganz evident ist die Abhängigkeit von der alten Cartaphiluslegende; für gewisse gleiche Züge kehren fast dieselben Wendungen wörtlich wieder“ (S. 13). Wie diese „Wiederkehr“ aber wirklich beschaffen ist, habe ich oben S. 8 f. gezeigt, und wenn er hinzufügt, Matthäus Parisiensis († 1259), der jene englischen Aufzeichnungen ja in seine Chronik aufgenommen hat, scheine die Quelle des Buches von 1602 zu sein, so ist dies mehr, als ein Rückzug in die Dunkelheit. Denn nach dem, was Neubaur S. 9 f. aus der Chronik des Matthäus Parisiensis als dessen Sondergut mitteilt, findet sich bei ihm nichts, was in besonderer Beziehung zu

dem Buche von 1602 stünde. Die Differenzen zwischen den früheren Erzählungen und der Darstellung von 1602 (s. o. S. 10 ff.) berührt aber auch Soergel nicht.

Endlich möge hier zum Abschlusse dieses Teiles noch die Bemerkung gemacht werden, daß der englische Ausdruck „Der wandernde Jude“ und der französische Ausdruck *„Le Juif errant“* richtiger, als die Bezeichnung „Der ewige Jude“ sind, die auch in jenem Buche von 1602 nicht angewendet ist. Sie taucht erst in einem Druck von 1694 auf, wie man aus L. Neubaur, S. 90 und Carl Bertheau in seinem Artikel „Der ewige Jude“ in der Protestantischen Realenzyklopädie, 3 Aufl., Bd. X (1900), S. 594, Z. 14 ersieht.

Nachdem ich aber einen neuen Versuch zur Erklärung des geschichtlichen Ursprungs der Ahasvergestalt vorgelegt habe, wende ich mich dem zweiten Hauptgebiet zu, in welchem diese Gestalt eine Rolle gespielt hat, und dies ist das Gebiet der literarischen Verwertung. Sehen wir also zu, welche Schicksale die doch mindestens in der Geistesgeschichte existierende Ahasvergestalt bei ihrer literarischen Behandlung erfahren hat!

Gerade in der neuesten Zeit ist nun die Behauptung ausgesprochen worden, daß „die Ahasver-Sage keinen besonderen schriftstellerischen Inhalt darbiete, sondern ins Extensive weise.“[1]) Aber die Ahasver-

---

[1]) Johann Prost a. a. O., S. 11.

Erzählung selbst gibt zu dieser Meinung keinen Anlaß. Sie besitzt ja einen „besonderen schriftstellerischen Inhalt" in voller Klarheit. Freilich spricht sie auch von einer langen Wanderung ihres Subjekts. Aber verliert sie dadurch die Besonderheit ihres Inhalts? Sie besitzt das Moment der Wanderung ja nur wie mancher Reiseroman.

Allerdings Prost meint, als Grund für seine Behauptung dies anführen zu können, man brauche nur an die vielerlei Deutungen zu denken, die das Volk oder die Gelehrten in die Ahasver-Sage hineinlegten. Indes ist dies nicht eine Vorausnahme des Beweises? Es handelt sich doch eben um die Frage, ob das Volk und die Schriftsteller die Ahasver-Gestalt immer richtig gedeutet haben. Will sich ein Literarhistoriker nicht auf den Standpunkt der Hegelschen Philosophie stellen, nach welchem alles, was im Strom der Geschichte auftaucht, auch zur Evolution der Idee dient und deshalb jenseits der Grenzlinie von richtig oder unrichtig liegen soll, so erwartet man vom Literarhistoriker ein Urteil darüber, ob die literarische Verwertung eines Sujets der ursprünglichen Idee und Tendenz desselben entspricht, oder eine Umprägung darstellt, und ob eine solche voll berechtigt gewesen ist, oder nicht.

Oder liegt eine innerliche, sachliche Begründung jenes — weitverbreiteten — Urteils in dem, was bei demselben Gelehrten auf S. 163 f. gelesen wird? Er

meint da, in ihrer Zeitlosigkeit könne diese Sage zum Symbol jeder Zeit gemacht werden und „in ihrer Ewigkeit" sei sie imstande, die Verbindung zwischen den entlegensten Zeitabschnitten zu bilden. An diesen Worten ist aber nur insofern etwas Richtiges, als die Ahasver-Erzählung das Moment eines bis zu einem bestimmten Zielpunkt hin dauernden Wanderns in in sich schließt. Was aber ist über die anderen Sätze zu sagen, die a. a. O. über den Inhalt der Ahasver-Erzählung gelesen werden? Es sei eine „einfache Sage", ein „unscheinbares Motiv", jedenfalls ein „dürftiges stoffliches Interesse" (S. 163). „Außer dem volkstümlichen Gedanken, daß ein Fluch sich forterbt, daß er wie eine böse Krankheit ansteckt, daß also die Nähe des Fluchbeladenen Unheil bringe," enthalte die Ahasver-Sage „keine feste Grundidee." Diese Sätze bedeuten aber die reine Kastration der Ahasvergestalt, und wenn es a. a. O. unmittelbar hinter den Worten, die der Ahasver-Erzählung eine „feste Grundidee" absprechen, weiter heißt, daher rühre „der Sage stete Wandlung und Fortbildung," so ist damit aus der willkürlichen Entleerung der Ahasvergeschichte nur eine eben solche Konsequenz gezogen worden.

Auch in den anderen beiden neuesten Arbeiten über die literarische Behandlung der Ahasvergestalt, den schon oben genauer zitierten Büchern von Albert Soergel und Theodor Kappstein, ist kein Urteil darüber

ausgesprochen, welche Art der Verwertung die richtige zu nennen sei. Bei Kappstein, der wie Prost die schriftstellerischen Behandlungen des Ahasver-Thema fast nur vom chronologischen Gesichtspunkt aus aneinandergereiht hat, erwartet man dies auch weniger. Aber auch Soergel, der die literarischen Darstellungen des Ahasver-Gedankens nach ihrer Grundtendenz in Gruppen zu bringen gestrebt hat, bezeichnet die, von denen er sagt, daß sie „in christlichem Geiste“ entworfen seien, nicht als die richtigen. Und doch erfordert es die Klarheit des literarkritischen Urteils, daß auch in Bezug auf dieses Sujet und seine schriftstellerischen Bearbeitungen gesagt wird, was wurzelständig, und was aufgepfropft ist. Wie bei der Auslegung anderer geistesgeschichtlicher Produkte, so sind auch hier der Sinn des Mythus und seine Umdeutungen zu unterscheiden,[1]) und ebenso seine literarischen Verwertungen in nächstliegende oder echte und in abgeleitete oder uneigentliche zu gruppieren.

Der Blick auf die Umprägungen der Ahasver-Geschichte, wie sie in jenem Buche von 1602 vorliegt, muß aber das Auge für die gerechte Würdigung der Differenzen von wurzelständiger und pfropfreisartiger Ausgestaltung jener Geschichte in hohem Maße

---

[1]) Über Eigentlichkeit und allegorischen Charakter einer Darstellungsweise kann man im allgemeinen meine komparative „Stilistik, Rhetorik, Poetik“ (1900), S. 14 ff. vergleichen.

schärfen. Darum kann es nur zur Läuterung der historischen Kritik dienen, wenn neben die in jenem Buche gegebene Darstellung der Ahasvergestalt nun gleich zunächst die wesentlich abweichenden Zeichnungen dieser Gestalt gestellt werden.

Die Umdeutung des ursprünglichen Sinnes der Ahasver-Erzählung lag nun bei den Vertretern der jüdischen Religionsanschauung am nächsten. Denn von dieser Seite her war eine Reaktion gegen die Ahasver-Erzählung von 1602, so mild diese auch den Gegensatz der religiösen Standpunkte behandelte, ganz natürlich.

Deshalb soll in der jetzt anzustellenden Betrachtung von den Verwertungen des Ahasver-Thema ausgegangen werden, die von dem der Erzählung von 1602 gerade entgegengesetzten Standpunkt geschrieben sind. Dieser Ausgangspunkt soll und darf um so mehr gewählt werden, als ich beobachtet zu haben meine, daß sich an die jüdische Behandlung der Ahasvergestalt auch andere Umprägungen derselben angeschlossen haben.

Mein kritischer Streifzug durch das Gebiet der literarischen Verwertungen der Ahasver-Idee bewegt sich deshalb in folgenden Schritten vorwärts.

Es ist überhaupt eine sehr verlockende Aufgabe, mit feststellen zu helfen, wie das Ahasverus-Buch von seiten der Vertreter des jüdischen Standpunktes aufgenommen worden ist. Aber leider kann ich zu

dieser Untersuchung nur anregen, sie selbst nicht führen. Denn ich kann nur an das erinnern, was schon bei L. Neubaur, S. 48 und 126 f. erwähnt ist, daß der holländische Theologe Hoornbeek in einem Werke von 1655 erzähle, er sei von Juden in Bezug auf die Erzählung von Ahasver gefragt worden, ob denn in der Bibel der Christen so etwas stünde und ob die Christen so leichtgläubig seien, eine solche — individualistisch verstandene — Erzählung über einen seit Christi Zeit lebenden Juden zu glauben. Aber auch bei J. Scheible, das Kloster, Bd. XII, S. 425 ff. hat F. Nork (Pseudonym für: Korn), bei dem ich noch am ehesten eine Auskunft über jene Frage erwarten zu können meinte, kein Wort darüber gesagt. Auch H. Grätz erwähnt „Ahasver“ nicht in Bd. IX und X seiner sonst so gelehrten „Geschichte der Juden,“ die bis 1760 führt. Ebenso hat die *Jewish Encyclopedia* in ihrem Artikel *The wandering Jew* (Vol. XII, 1905) mich in dieser Beziehung vollständig im Stich gelassen.

Die *Jewish Encyclopedia* bemerkt außer dem, was oben S. 28 f. erwähnt ist, über das Buch von 1602 nur noch dieses. Es sei vorauszusetzen, daß die früheren Erzählungen über ähnliche Gestalten, wie Ahasver, mit dem Inhalte eines spottenden Flugblattes irgendwie verknüpft worden sei, das 1584 erschien und die angeblichen Protokolle der Sitzung des Hohenrates, in der Christus verurteilt wurde, enthält. Der

Holzschnitt des Titelblattes jener Flugschrift stellt die Verspottung Jesu durch die Kriegsknechte dar, und dabei erscheint auch Malchus, welcher die linke Hand zum Schlage gegen Jesus erhoben hat. — Aber diese Darstellung von 1584 leistet nichts zur Erklärung des Buches von 1602. Das Erscheinen dieser Darstellung in Deutschland gibt nicht einmal eine äußerliche Analogie zur Veröffentlichung dieses Buches. Denn jene Flugschrift von 1584 ist nur die deutsche Bearbeitung eines französischen Originals *„Trésor admirable de la sentence de Pilate contre Jésus Christ, trouvée miraculeusement, écrite sur parchemin, dans la ville d'Aquila, traduit de l'italien“* (Paris 1581). Inhaltlich aber bietet die Schrift von 1584 gar keine Basis für das Buch von 1602. — Die *Jewish Encyclopedia* erwähnt weiterhin noch, daß H. Grätz in *„Papers of the Anglo-Jewish Historical Exhibition,“* p. 1—4 den wandernden Juden mit der Gestalt „des türkischen Spions“ (1672) verknüpft hat. Die *Jewish Encyclopedia* berichtet auch über M. D. Conway's Versuche (in *The wandering Jew, New York* 1881), die Sage mit andern Sagen von nicht sterbenden Wesen, wie z. B. der Sage von König Artus, Friedrich Barbarossa usw., zu verbinden. Diese Sagen habe Conway endlich wieder mit den Sagen über Besuche von Unsterblichen auf der Erde, wie des Jima im Parsismus, zusammengestellt, und er habe auch an den „Alten der Tage“ im Buche Daniel [7, 13 u. 22; ein Aus-

druck für Gott!] und im Buche Henoch[1]) erinnert, wie ja auch Henoch und Elia mit Unsterblichkeit — vielmehr mit unmittelbarer Versetzung in das Jenseits — beschenkt worden seien. Über diese Versuche urteilt aber die *Jewish Encyclopedia* selbst mit Recht, daß es keinen Beweis einer Verbindung dieser Namen mit der „Sage“ vom wandernden Juden gebe.

Am ehesten ist, soviel ich sehen kann, von jüdischer Seite her gegen das „Motiv der Verfluchung,“ wie Soergel, S. 153 sich ausdrückt, reagiert worden. Er berichtet auch nicht nur, daß jüdische Kreise „diesen wunden Punkt mit Vorliebe angriffen,“ wie z. B. Börne (Gesammelte Schriften, Bd. V, S. 342). Er drückt sich als — objektiver — Referent jüdischer Urteilsweise auch so aus, daß „nur Religionshaß, Habsucht und anderes Rachegefühl den Fluch „„Wandle bis an das Ende der Tage!““ ersonnen haben könne“ (S. 58). Aber erstens ist von „Verfluchung“ und „Fluch“ in dem Buche von 1602 weder von seiten des Ahasver selbst noch von seiten des Autors irgendwie die Rede, und zweitens kann die ganz gelassen, fast nur durch „starkes Ansehen“ oder Anblicken ausgedrückte Sentenz Christi „Ich will hier stehen und ruhen, du aber sollst gehen“ nur dann als eine „Verfluchung“ bezeichnet werden, wenn einerseits nicht das Höchstmaß der Unbarmherzigkeit, mit

---

[1]) Die *Jew. Enc.* gibt auch aus diesem Buche keine Stelle an, aber der Ausdruck findet sich — wieder von Gott — in Kap. 46, § 1.

dem Ahasver nach jener Erzählung den todwunden Kreuzträger behandelte, und andererseits nicht die weltgeschichtlich entscheidende Stellung beachtet wird, die dem Ahasver in jenem Buche als dem Repräsentanten des Judentums zugewiesen ist. So erweist sich demnach das Reden von einem „Motiv der Verfluchung“, das in der Ahasver-Idee enthalten sein soll, als ein ohnmächtiger Versuch, diese Idee in das grelle und daher den Betrachter abstoßende Licht der Ungerechtigkeit zu stellen.

Ein anderes falsches Extrem in der Deutung des Ausspruchs „Ich will hier stehen und ruhen, du aber sollst gehen“ liegt freilich auch in der Behauptung von Ludwig Anacker a. a. O., S. 146, daß „das ewige Wandern nicht als eine Strafe, sondern nur als ein Zeugendienst angesehen werden dürfe, den der durch das Anschauen des Leidens Christi bekehrte Ahasver seinem Herrn und Heiland tue.“ Freilich müsse er ihn tun, aber nicht infolge äußeren Zwanges, sondern innerlich dazu getrieben, und er tue ihn, ergeben in des Herrn Willen. Auch fasse der Jude selbst das Wandern nicht als Strafe, sondern er betrachte sich als einen Zeugen des Leidens des Herrn im Dienste Gottes. Bei dieser Deutung löse sich von selbst auch die zweite Schwierigkeit, die betreffs der Worte Jesu „Ich will hier stehen und ruhen, du aber sollst gehen“ bestehe. Diese Worte seien dann nicht ein Strafurteil, sondern der Herr berufe so diesen Juden in seinen

Dienst, wenn auch in einen Dienst besonderer Art. Wenn man jene Worte Jesu in jenem Ahasverbuch so fasse, dann verstehe man auch leicht, warum der Verfasser als Motto über seinen Bericht die Stelle Matth. 16, 28 habe setzen können, wo davon die Rede ist, daß etliche bis zum Wiederkommen Christi den Tod nicht erleiden würden. Denn das seien Worte, die Jesus zu seinen Jüngern spreche.

Gegen diese Darlegung sind aber folgende Einwände zu erheben:

1. Der Verfasser des Ahasverbuches von 1602 erzählt, Ahasver habe während der Predigt sich nur gerade dann bewegt gezeigt, wenn der Name „Jesus Christus“ genannt worden sei (bei Neubaur 1884, S. 54). Er nennt ihn ferner einen Zeugen des Leidens, aber nicht der Auferstehung usw. Er berichtet, man habe ihn nie lachen sehen (S. 61), aber immer mit Seufzen den Namen Gottes nennen hören (S. 62). Er läßt ihn allerdings zu dem Leser sprechen: „Du solltest gesehen haben, wie sauer dem Herrn Christo seine Wunden und Leiden dein- und meinetwegen geworden sind,“ aber das schließt nicht den Eintritt in Christi Gemeinde in sich, und die vorher erwähnten Momente charakterisieren doch Ahasver als einen, der eine Strafe trage. Der Verfasser läßt den Ahasver ja auch ausdrücklich sagen, er möchte es wohl leiden (d. h. erfahren), daß ihn Gott aus diesem Jammertal zur Ruhe abrufe, und dies läßt sich nicht, wie Anacker

meint, mit dem Pauluswort „Ich habe Lust, abzuscheiden und bei Christo zu sein" auf die gleiche Stufe stellen. Dagegen streitet der Wortlaut jenes Satzes, der dem Ahasver in den Mund gelegt ist, doch hinreichend nachdrücklich. Also nichts in jener Ahasver-Erzählung von 1602 weist positiv und ausdrücklich darauf hin, daß Ahasver als Zeuge und Missionar Christi gelten solle, wohl aber streitet manches Moment gegen diese Auffassung des Ahasverbuches.

2. Der Verfasser des Ahasverbuches konnte diesem die Stelle Matth. 16, 28 als Motto vorsetzen, wenn er auch seinen Ahasver nicht als einen Jünger Christi hinstellen wollte. Denn obgleich die Worte jener Stelle an Jünger Christi gerichtet sind, so konnten sie doch auch sonst ihre Anwendung finden. Denn wenn man mit der Verwendung jener Stelle so buchstäblich verfahren wollte, dann müßte Ahasver schon bei dem Aussprechen von Matth. 16, 28 mit „hier" (ὧδε) gestanden haben.

Demnach ist das Wandern des Ahasver jener Erzählung von 1602 sicher als eine Buße, als die Auswirkung der Konsequenzen einer Schuld gemeint, nur daß mit dem Erleiden dieser Strafkonsequenzen naturgemäß ein — mehr negativer, warnender — Zeugendienst verknüpft war. Folglich ist es, wie bei diesem Anlaß hier noch einmal festgestellt werden muß, gewiß, daß der Ahasver von 1602 als ein Jude gemeint ist, nur freilich als ein solcher, der zu der

Einsicht gelangt war, daß jene Sentenz Jesu „du aber sollst gehen“ eine berechtigte Reaktion gewesen ist, daß sich deshalb das Dulderleiden Jesu — im Sinne des Lammes von Jesaja, Kap. 53 — auch mit auf ihn bezogen habe.

Aber auch ohne von dem Gedanken, daß es sich in dem Buche von Ahasver um eine „Verfluchung“ desselben handle, angeregt worden su sein, haben jüdische Autoren den Versuch gemacht, die Ahasver-Gestalt in eine andere Beleuchtung zu rücken. Benützt doch auch sogar F. Mauthner in seinem Roman „Der neue Ahasver“ (1882) diese Gestalt als die eines Vertreters der Israeliten, um diese als die — schuldlos — Verfolgten hinzustellen. Im Ahasverbuche aber ist nur von Wandern, von Unstetheit der mit „Ahasver“ gemeinten Persönlichkeit die Rede. Von einem Verfolgtwerden oder gar Beschimpftwerden des Ahasver ist dort aber gar nichts gesagt. Ja, solche Züge in der Behandlung des Ahasver sind vielmehr vom ganzen Geiste jenes Buches ausgeschlossen.

Wie sehr widerstrebt es also diesem Geiste des Ahasverbuches, wenn der holländische Schriftsteller H. Heijermans uns in seinem „Ahasver. Schauspiel in einem Aufzuge“[1]) (1893) in eine russische Judenverfolgung hinein versetzt! Bereits ist ihr der

[1]) So in Übersetzung als Nr. 4615 in Reclams Universal-Bibliothek erschienen.

Großvater der betreffenden Familie zum Opfer gefallen. Als ein neuer Stoß des Verfolgungssturmes heransaust, tritt Petruschka, der einzige Sohn des Hauses, zum Christentum über. Die Kosaken, die gegen die aufgeregte Volksmenge schützen sollen, melden dem Vater Petruschkas dessen Übertritt. Da schleudert der Vater die heftigsten Verwünschungen gegen den Sohn und begibt sich samt seinem Weibe auf die Flucht, während der Sohn unter der Last der Flüche zusammenknickt.

Hier ist also ein Jude, der den christgewordenen Sohn in den Abgrund des Elends verwünscht, ein neuer Ahasver genannt. Aber welches Maß von Mißverhältnis besteht zwischen den beiden Ahasver-Gestalten! Der Ahasver, der in jener alten Erzählung gemeint ist, hat an Jesus eine unbarmherzige Härte geübt, während dieser ihn nicht verfolgte, sondern nur das tat, daß er den selbstgewählten und extrem hart betätigten Gegensatz des Ahasver zu Jesus Christus seine Konsequenzen — Unzufriedenheit mit sich selbst, Unruhe, Unstetheit — ziehen ließ. Sollen etwa die Kosaken oder die verfolgungssüchtige russische Volksmenge mit dem durch Leiden zum Siege schreitenden Christus jener alten Erzählung in Parallele gebracht werden? Die Verzeichnung der von Heijermans gebotenen neuen Ahasvergestalt läßt sich nur aus dem Unwillen des Autors über die Gewaltsamkeit einer russischen Judenverfolgung erklären.

Diese Verwertung der Ahasver-Idee ist in demselben Grade gesucht und auf Schrauben gestellt, wie der Fluch, den der jüdische Vater dieses Dramas über seinen christgewordenen Sohn ausspricht, die Grenzen der Natur und des Rechts überschreitet.

Dieser Fluch lautet nämlich wörtlich so: „Ich wollte sagen . . . Ich wollte sagen . . . daß du . . . daß du . . . — hätten sie dich gesteinigt, daß dein Gehirn auf dem Wege gelegen hätte, den Wölfen zum Fraße! Hätten sie dir die Zunge herausgerissen, die Zunge, mit der du Gott gelästert hast! Wärest du erstickt,[1]) als du geboren wurdest, erstickt beim ersten Atemzuge! Wärest du blöde geworden, wie ein Idiot, wie ein Wahnsinniger, als du vorhin das Gebet sprachst . . . (ein Glas nehmend und es in Stücke werfend). So wahrhaftig, als dieses Glas niemals wieder ganz wird, so fluche ich dir, so reiße ich dich aus meiner Seele, so ekelt es mich vor dir, so speie ich dich an! . . . Mögen deine Gebeine sich wälzen in der Erde, bis die Würmer sie kahl gefressen! . . . Mögest du herumlaufen, wie ein räudiges Schaf, wie ein Aussätziger! Mögest du leben dein Leben lang mit Vorstellungen, die dich quälen wie die Pest! . . . Deine Kinder verfluche ich und deine Kindeskinder! Du bist ein Hund, ein . . . ein . . .“

---

[1]) Das „gestickt“ und „stickend“ (statt: erstickend) des Übersetzers sind keine Bestandteile der deutschen Schriftsprache.

Ich meine, daß die Vertreter des Judentums ebensowenig mit der Charakteristik ihres Geistes, die in diesem Fluche ausgeprägt sein soll, sich werden befreunden können, wie bei der Umzeichnung des alten Ahasver in Heijermans' Drama die historische Gerechtigkeit gewahrt worden ist.

Nicht nur der Geist, der den in jenem Buche von 1602 auftretenden Ahasver durchwaltet, sondern auch die geschichtliche Bestimmtheit des mit ihm gemeinten einstigen Gegners von Jesus ist in dem Epos des Engländers Buchanan verkannt. Er hat es ja in seinem Opus *„The wandering Jew“* (London 1893) gewagt, Jesus so einzuführen. Er läßt diesen auf einem Berge vor der Menschheit stehen, die als seine Anklägerin und Richterin auftritt. Und weshalb? Er soll der Menschheit nicht den Frieden gegeben, sondern genommen haben. Wie aber kommt der Verfasser zu dieser Behauptung? Nun ganz einfach. Die Leiden, die beim Kampfe von selbstsüchtigen und sinnlich gebundenen Menschen gegen Jesus und seine Religion der Selbstverleugnung und der höchsten Geistesgüter über die Menschheit gebracht worden sind — der Verfasser zählt unter diesen Leiden auch z. B. die Türkenkriege mit auf! — diese Leiden sind in Buchanans Epos Jesu selbst als Schuld angerechnet worden. Gewiß eine eigentümliche Art, ein Schuldkonto herzustellen! Danach fällt also dem Kopernikus nicht nur die Ver-

folgung Galileis, sondern auch das Seufzen aller der Kinder zur Last, die sich nicht an den Gedanken gewöhnen können, daß die Sonne den Mittelpunkt der Erdbewegung bildet.

Eine Verbindungslinie zwischen den Werken, die vom jüdischen Standpunkt aus über Ahasver geschrieben sind, und einer zweiten Gruppe von Darstellungen dieses Sujets wird von dem bekannten Schriftsteller B. Auerbach in seinem Roman „Spinoza“ gezogen.[1]) Denn er legt dem Wanderer, der das Gesetz Jehovas sehr bezeichnenderweise in einer eisernen Kapsel auf dem Herzen trägt, folgende Motivierung seines Hasses gegen Jesus in den Mund: „Wir liebten den Boden, und er wies uns an seinen Himmel; wir wollten ein Schwert, und er lehrte uns, doch das fremde Joch zu lieben;[2]) er war unser Messias nicht.“ B. Auerbach zeigt also keine Spur von Verständnis für das Ziel, das von Jesus in Bezug auf die Religionsgeschichte verfolgt wurde. Dieser wollte die prophetische Perspektive nach ihrem organischen, dem eigenen Gesetze ihres Wachstums entsprechenden Abschluß realisieren. Wie diese geistesgeschichtliche Mission Jesu von der Majorität seiner Zeitgenossen verkannt wurde,[3]) so auch von B. Auer-

[1]) Spinoza. „Ein Denkerleben“ (1837). Eine neue, wieder durchgearbeitete und nun stereotypierte Auflage erschien 1857.

[2]) Das ist eine Entstellung des Prinzips „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gotte, was Gottes ist!“

[3]) Dies ist aus den Quellen in meinem Schriftchen „Propheten-

bach. Dagegen den Pantheisten Spinoza, der Gott mit dem Weltall gleichstellt, läßt Auerbach von seinem Ahasver so apostrophieren: „Du bist gekommen, zu werden ein Erlöser der Menschen, und auch mich wirst du erlösen.“ Darauf läßt er seinen Ahasver sich über den schlafenden Philosophen beugen und ihn küssen. Diese Berührung soll den Wanderer erlöst haben, „der auf sich trug das Schicksal Israels.“

Diese Auffassung der Ahasver-Gestalt ist aus zwei Ingredienzien zusammengesetzt: dem Bodensatz des israelitisch-jüdischen Zukunftsgedankens und dem Schaumsprühen einer pantheistisch-philosophischen Weltanschauung. Vom Bodensatz des israelitisch-jüdischen Zukunftsgedankens aber spreche ich mit guter Absicht. Denn das Judentum wird doch selbst nicht ganz zufrieden sein mit der Zeichnung des Messiasideals, die da Auerbach entworfen hat. Materialistisch-politische Güter und Anwendung von Gewalt als des Mittels zu ihrer Erlangung können doch auch dem Geiste des Judentums, der sich selbst treu bleiben will, nicht die einzigen oder höchsten Faktoren seines Zukunftsstrebens sein. Und Spinoza hat das Judentum „zur philosophischen Freiheit geführt?“[1]) Nun ich traue dem Volke Israel zu, daß

ideal, Judentum und Christentum“ (1906 bei Hinrichs) nachgewiesen worden.

[1]) So drückt Kappstein a. a. O., S. 15 sich aus. Er hat auch

es mehr Seelen in ihm gibt, denen die Befreiung von der Last des Schuldbewußtseins durch einen leidenden Repräsentanten Israels — nach der Art jenes zur Schlachtbank geführten und schweigenden Dulders in Jes. 53 — wichtiger sein wird.

Wie aber hat sich die übrige neuere Geisteswelt zu der in Ahasver verkörperten Idee gestellt?

Ähnlich wie schon B. Auerbach, nur ohne seine ausgesprochene Anlehnung an den jüdischen Standpunkt, hat überhaupt eine ganze — zweite — Gruppe von neueren Bearbeitern der Ahasvergestalt in ihm den Vertreter einer neuen Weltanschauung auftreten lassen.

Denn zunächst läßt Carmen Sylva[1]) ihren Ahasver beim Anblick eines in prangender Frühlingslandschaft ihm begegnenden Liebespaares in die Worte ausbrechen:

„Ich habe das Gute geliebt, ich habe dem Guten gedient
auch in der Verirrung! —
In der Wüste, im Schneesturm, in der
Meerflut suchte ich Gott. —
Ich suchte ihn in der eigenen Brust;

---

auf S. 9 nur Worte des Rühmens für Spinoza. Er nennt ihn „den großen Denker der prästabilierten Harmonie und der Monadenlehre," während dies doch direkt nur auf Leibniz zutrifft. — Wo aber in anderen Ahasverdarstellungen dem Ahasver Worte des Bedauerns über sein — Israels — unbarmherziges Verhalten gegen Jesus in den Mund gelegt werden, da findet Kappstein (S. 8) nur eine „interessante Philippika."

[1]) In ihrer Dichtung „Jehova" (Leipzig 1882).

Schmerz war mein Kelch,
Zweifel meine Speise, Finsternis mein Tag!
Doch nun schauen meine Augen:
Im Werden ist Gott —
Gott ist ewig Werden."

Was ist dies aber anderes, als eine Selbstbeschönigung des eigenen Tuns und eine hyperbolische Verallgemeinerung der Schaffensfunktion eines sich vermählenden Menschenpaares? Darauf eine neue Welt- und Lebensanschauung gründen, dadurch das zuckende Gewissen beruhigen, darin einen Born der Befriedigung für die nach Lösung des Welt- und Geschichtsrätsels ringende Menschenseele begrüßen zu wollen, das ist gar zu sehr gewagt. Es dürfte der Dichterin also nicht gelungen sein, ihren Ahasver zum weltüberzeugenden Herold einer neuen Welt- und Lebensanschauung zu machen. Aber was jetzt hier in diesem Zusammenhange die Hauptsache bildet, ist folgendes. Es war diese Tendenz, die Ahasvergestalt zum Träger des Pantheismus, der Weltvergötterung zu machen, auch ziemlich gewaltsam mit dieser Gestalt verknüpft. Denn selbt wenn man an ihr nur das langdauernde rastlose Wandern ins Auge faßt, so ist dieses Merkmal doch nur ein schwacher Reflex des angeblich alle Wechselfälle überdauernden pantheistischen Weltprozesses.

Näher lag es, Ahasver zum Propheten einer pessimistisch angehauchten Welt- und Lebens-

auffassung zu machen. Dies ist denn auch in der Tat mehr als einmal geschehen.

Eine großzügige Figur war allerdings nur mit kleinlichem pessimistischem Inhalt erfüllt, wenn Aloys Schreiber einstmals[1]) seinen Ahasver als einen zum Nichtgenießen verurteilten Menschen hinstellte, der sich die Muße nicht gönnen darf, um die Güter der Welt zu genießen, der vielmehr an allem achtlos vorbeijagen muß. Allzu abgeblaßt ist die ursprüngliche Farbe Ahasvers auch, wenn J. von Zedlitz in seinem Kanzonenfragment über Ahasver (1832) ihn als Verkündiger der allgemeinen Sehnsucht nach Ruhe und Friede auftreten ließ. — Eher war es ein greifbarer Gedanke, wenn Adalbert v. Chamisso in seinem Gedichte „Der neue Ahasver" (1831) sich diesen als einen Geist dachte, der das tragische Schicksal erlitt, von der Stadt Jerusalem, die er wie seine Braut geliebt hatte, gleichsam im Stiche gelassen zu werden, als sie den Römern zur Beute fiel. Darum läßt er ihn in die düstere Klage ausbrechen:

„Ich bin Ahasverus, sag' ich,
Sieh darauf mich an verwundert,
Salem du, wovor mir graut!
Irrensmüd', das Haar ergraut,
Wank' ich heim nach aber hundert
Jahren, und vergebens frag' ich,
Ruf' ich in den öden Mauern."

---

[1]) 1807 im Stuttgarter Morgenblatt (Kappstein, S. 6).

Umfassender war der Versuch einer wesentlich pessimistischen Deutung der Ahasver-Idee, den der Franzose Edgar Quinet 1833 vorlegte.[1]) Da tritt Ahasver als ein Mensch vor uns, der selbst vom Unglück verfolgt wird und auch Unglück in seinem Gefolge hat, wohin auch immer er sich wendet. Tod und Liebe ringen um seine Seele, der Tod, der in Gestalt eines alten Mütterchens in einer Stadt am Rhein haust, die Liebe in Gestalt von Rahel, einem Engel, dem Tränen des Mitleids um Ahasver einst die Tore der Gottesstadt geschlossen und der nun als Magd dem Tode dient. An der Seite dieses Weibes erfüllt dieser Ahasver seine Mission, allen Schmerz der Erde zu sammeln, noch weiterhin, und auch die Erlösung, die der Dichter ihn in der Liebe dieses Weibes finden läßt, ist nur eine eilig vorüberhuschende Episode in dem vom Dichter vorausgesetzten düsteren Weltdrama. Dasselbe soll mit einem allgemeinen Zusammenbruch schließen, bei dem auch sogar die Ideen in den leeren Raum der Ewigkeit versinken sollen — ein Abbild der eigenen Geistesverödung jenes unglückseligen Dichters, der, als er sich seinen religiösen Glauben hatte entreißen lassen, selbst Europa und Asien durchwanderte, aber überall sich — infolge seiner atheistisch-pessimistischen Grund-

---

[1]) *Edgar Quinet, Ahasvérus, un Mystère* (1833, auch in freier deutscher Übersetzung erschienen in Ludwigsburg 1834).

stimmung — nur von hohläugigen Ruinen angegrinst fand.

Verwandt damit ist der Versuch, den Robert Hamerling in seiner Dichtung „Ahasver in Rom“ (1866 und oft) vorgelegt hat. Er denkt sich — allerdings nicht mit ganz vollständiger Klarheit — in Ahasver ein Wesen, das den Tod in die Welt gebracht hat und das nun zum Danke und zur Strafe vom Tode verschont wird. Er läßt ihn erst Nero, als die Personifikation einer abgelebten, todesreifen Menschengeneration, zum Brande Roms anreizen und dann nach dem Brande Roms doch zu Nero sprechen:

„Im Namen dieser Ewigen, im Namen der Menschheit
Sprech' ich über dich den Fluch.
Ich bin ihr Mund,
Ich bin ihr duldend Herz.“

Scheinbar zweifellos spricht der Autor den pessimistischen Charakter seiner Ahasver-Idee in folgenden Zeilen aus:

„ . . . Ja, dem Geschöpfe
Ist eingeboren eine ewige Sehnsucht
Nach Ruhe — mag sein Seufzer diese Ruh
Vollkommenheit, Glück, Himmel, Gott benennen!
Nach diesem letzten Ruheziele strebt
Es hin voll Unruh — und der einzelne,
Er findet's doch im Tod; die Menschheit aber
Muß leben, streben, ringen immerdar,
Und ich, ich bin's, der diese Qual der Menschheit,
Des unbefriedigt ruhelosen Daseins
Begleiten muß durch die Jahrtausende!“

Indes andererseits läßt er seinen Ahasver nach dem Brande Roms in die Wälder des Nordens wandern und die Fürsten der Germanen anspornen, das Römerreich vom Erdboden wegzufegen und auf jenes Reiches Trümmern einen neuen Abschnitt der Menschheitsgeschichte zu beginnen.

Da hat der Dichter den weltschmerzlichen, weltverneinenden Standpunkt seines Ahasver nicht konsequent festgehalten, hat ihn nicht mit der gleichgültigen, tatenlosen Lethargie als der natürlichen Schwester des Pessimismus sich verbinden lassen, und so hat er durch diese Inkonsequenz auf einer falschen Bahn mit Recht wenigstens halbwegs Halt gemacht. Denn bei klarem Umblick über das Ganze des Naturbestandes und des Geschichtsverlaufes gibt es ja auch keinen Anlaß zu pessimistischer Weltanschauung, der vor der Kritik stand halten könnte. Denn blicken wir zunächst auf die niederen Klassen der Lebewesen, so besitzen wir ja schon nicht einmal die Kenntnisse, um die Summe des tatsächlich von ihnen erduldeten Leidens genau abzuschätzen, wenn wir auch mit überwiegender Wahrscheinlichkeit behaupten können, daß die niederen Arten der Tierwelt überhaupt kein Bewußtsein von Schmerz haben. Wenn wir aber auch die zu jener Abschätzung nötigen Kenntnisse besäßen, wer wollte entscheiden, ob Weisheit und Wohlwollen, oder Torheit und Neid bestimmt haben, daß der aufwärtssteigende Weltprozeß manchen

entsagungsvollen Durchgangspunkt in sich schließt? Werfen wir sodann einen Blick auf das Leiden in der Menschensphäre! Was kann da sicherer sein, als daß Anstrengung die erfolgreichste Erzieherin des Menschengeschlechts auf dem intellektuellen Gebiete gewesen ist? Wer auch wollte verkennen, daß Mühsal das Mittel bildet, durch das die edelsten Seiten des menschlichen Herzens enthüllt worden sind? Das auch von uns keineswegs ignorierte Gebiet des Wehevollen im Welt- und Geschichtsverlauf entbehrt demnach keineswegs strahlender Randflächen, die es in einem milderen Lichte erscheinen und seine Vernünftigkeit wenigstens ahnen lassen. Außerdem wird nicht selten vergessen, daß das Gebiet der Leidensfreiheit größer ist, als das Gebiet des Schmerzes. Der einzelne Krüppel, der uns auf einer Straße begegnet, wird sorgfältig notiert und dem Weltlenker auf das Schuldkonto gesetzt. An neunundneunzig normal gewachsenen Menschen gehen wir meist undankbar vorüber. Wer auch bleibt sich stets dessen bewußt, daß die Perioden der Leidensfreiheit im ganzen vielmals länger, als die Stunden des Schmerzes sind? Kurz, die Summe des Glückes ist absolut größer, als die Summe des Leidens, und das Urteil dessen, der etwa denkt, es solle überhaupt keinen Kampf um die Existenz geben, ist nicht viel mehr wert, als die Meinung, daß es keine regnerischen, stürmischen oder kalten Tage geben dürfe.

Andere gingen aber noch weiter in der irrigen Neigung, eine einzelne Seite am Schicksal Ahasvers in den Vordergrund der Betrachtung zu rücken. Denn nach Th. Kappsteins Meinung (a. a. O. 1906, S. 94) würde „der Kern der Sage" enthüllt, wenn sie sich „zu einer Dichtung vom Segen des Todes" entwickelte. Da ist das Hinwelken eines Blattes zum „Kern" des Baumes gemacht.

Während die Bildner des zuletzt betrachteten pessimistischen Ahasver bei dessen Schicksal, der bloßen Konsequenz seines Verhalteus einsetzten, lenkten andere mit Recht den Blick auf die Frage nach den Motiven seiner Handlungsweise zurück, um ihn von da aus zum Herold einer neuen Weltanschauung zu gestalten.

Dies ist von seiten F. Lienhards in seinem „Ahasver"[1]) geschehen, nur hat er dieses Motiv nicht, wie wir es oben bei B. Auerbach ausgedrückt fanden, in Ahasvers Eifer für die bodenständige Art des Heilsreiches gesucht. Er läßt ihn wenigstens sofort darüber hinauswachsen. Er läßt ihn aus dem Gebiete von materialistischen Hoffnungen religiöser Art in die naturphilosophische Sphäre der falsch generalisierenden Folgerungen und der auch für den Naturphilosophen unentbehrlichen Grundbegriffe hinüberschreiten. Er läßt seinen Helden seine Weltanschauung z. B.

---

[1]) Ahasver. Tragödie (Stuttgart 1903 bei Greiner u. Pfeiffer).

auf die Atome aufbauen, die nur gedachte Größen sind, die auch kein Naturforscher, wenn ihm auch die schärfsten Schneidewerkzeuge und stärksten Mikroskope zur Verfügung stünden, hergestellt oder wahrgenommen haben könnte. Mit solchen kühnen Voraussetzungen läßt Lienhard seinen Ahasver als einen mächtig ringenden Kämpfer für den Materialismus in den Tendenzen des menschlichen Handelns und schließlich für die materialistische Weltanschauung auftreten. Er läßt ihn sich zu der Gruppe der angeblich Stärkeren stellen, die wuchtig auf dem Felsen stehen, die, wie er auch sich ausdrückt, ihre Krallen einschlagen in die Welt des Sachlichen. Er läßt ihn lachen über die luftigen Träumer, — die Idealisten.

Nur des Nachts in seinen Träumen meldet sich „das verfluchte deutsche Gemüt, das niederträchtige metaphysische Bedürfnis, das uns Deutschen im Blute sitzt. Es ist das religiöse Gemüt, das ich niedergerungen habe in harter sachlicher Beschäftigung mit Zahlen und Dingen. Dann steigt der Gedanke in mir auf: wenn es nun doch wäre, wenn jenseits dieses Laboratoriums, jenseits unserer allerfeinsten Instrumente, jenseits unseres Gehirns, jenseits von Zeit und Raum, eine unbegreifliche Fülle von Leben wäre — Möglichkeiten, Zustände, Geister — Gott!“ Doch aufwachend schlägt er diese Gedanken wieder nieder und versinkt lieber unter den angeblichen „vieltausend

Rätseln der Erde.“ So soll Lienhards Ahasver das niederdämpfen, was — nicht uns „Deutschen“, sondern — uns Menschen die allernatürlichste, weil in unserer vernünftigen Anlage begründete Sache ist, den Geistesflug zum Jenseits, den unwillkürlichen Rückschluß von einer Welt, in der sich eine tausendfältige Intelligenz spiegelt, auf einen planenden und lenkenden Geist, der tausendfältige Intelligenz besitzt. Diesen Gedanken aber in der Forschung nachzugehen, das ist auch eine solche „harte, sachliche Beschäftigung“, wie die, deren sich der materialistische Naturphilosoph in der Gestalt von Lienhards Ahasver rühmt.

Wieder eine ganze — dritte — Gruppe von Schriftstellern hat in Ahasver einen Repräsentanten bloß formaler Bestrebungen oder bloß formaler Kraft erblicken zu können gemeint. Belege dafür sind die folgenden.

Zunächst hatte Karl Beck in seinen „Gepanzerten Liedern“ (1838) seine „Phantasien am Grabe Poniatowkys“ mit diesen Zeilen geschlossen:

„Der ewge Jude kann den Fluch nicht heben,
Er kann nicht rasten, sterben nimmermehr,
Die Freiheit kann nicht rasten und nicht leben,
Die Freiheit ist der neue Ahasver.“

Hauptsächlich von ihm angeregt, hat Ludwig Köhler in seiner Dichtung „Der neue Ahasver“ (Jena 1841) den formalen Umstand, daß Ahasver bei

seiner Wanderung tausend Hindernisse überwinden muß, als einen Hinweis auf das Schicksal der Freiheit gedeutet, daß auch diese sich durch unzählige Hemmungen und Verdunkelungen hindurch zum vollen Tageslichte der Geschichte hindurchringen müsse.

Sodann ist Ahasver mehrmals und auch neuestens wieder bloß als das Urbild eines Stürmers und Drängers aufgefaßt worden.[1]) So sollte er aus der Sphäre des negativen hemmenden Widerstandes in die der positiven Kraft versetzt werden. Ja, er ist auch sogar als eine Verkörperung des Prometheusgedankens dargestellt worden. So finden wir es in J. G. Fischers „Der ewige Jude“ (1854). Ahasver ist ihm ein Ausdruck für den Repräsentanten der ringenden Menschheit, der — mit Anspielung auf den Mythus von Prometheus — von sich der großen Menge gegenüber zu sagen wagt:

„Ja, schmiede mich an der Berge Wand!
Bin doch der freie Mann,
Der deinen Riesenunverstand
Allein erlösen kann,
Der mit dem schöpferischen Gehirn
Den göttlichen Ätherstrahl,
Mit des Gedankens kühner Stirn
Das Feuer vom Himmel stahl.“

---

[1]) So lesen wir auch bei Kappstein a. a. O. (1906), S. 5 über Schubart: „Ein Stürmer und Dränger, kein Wunder, daß ihn der Ahasver-Stoff anzog.“

Ähnlich ließ Julius Mosen seinen Ahasver (1838) sich dahin entwickeln, daß dieser sich als Vertreter der Menschheit fühlte, die sich durch Nacht auf Irrwegen zum Lichte hindurchkämpfen zu können meint. Doch war er wenigstens so besonnen, der Gottheit diese Worte an Ahasver in den Mund zu legen:

„Mir gegenüber hast du dich gestellt,
Wie ein Gedanke wider den Gedanken.
So ringe weiter, weiter! Zwischen beiden
Wird einst, wo sich vollendet hat der Kreis,
Das allerletzte Weltgericht entscheiden.“

Weiterhin hat S. Heller in den drei Teilen seiner Ahasverdichtung (1865. 68) einen Geist charakterisiert, der sich bewußt sein zu dürfen meinte, daß ihm schon Jesus selbst die Anerkennung für seinen kraftvollen, aber ehrlichen [!] Widerstand nicht versagt habe. Auch meint er, daß ihm schon nach Jesu entscheidendem Blick am Ziele seines Wanderns der Ruheplatz winkt. Dieser Geist tritt dann in die Gefolgschaft seines „Sagenbruders Faust“ und meint, im Zeitalter der Buchdruckerkunst, der Entdeckungen und der Reformation in dem Kultus des freien Menschentums die letzte und höchste Religion erkennen zu können. Doch ist es ein Mißbrauch der Ahasvergestalt, wenn man ihr die Rolle eines Chamäleon zuweist, und wenn Heller seinen Ahasver auch durch die Reformation zum Kultus des freien

Menschentums geführt sein läßt, so wird die Reformation von ihrem positiven Quellpunkte abgeschnitten, und dem Kenner der Geschichte müssen dabei die Worte aus Goethes Faust „Denn was man nennt der Zeiten Geist, das ist der Herren eigener Geist“ einfallen.[1])

Bloß eine formale Seite an der Ahasver-Gestalt ist auch da beachtet, wenn sie als Darstellerin der alles Vergehen überdauernden Zähigkeit oder schließlich der Unsterblichkeit verwendet wird. So ist es aber schließlich in dem dreiteiligen Gedicht von Max Haushofer „Der ewige Jude“ (1884) geschehen.

Das Stück spielt zunächst im Ausgange des Mittelalters. Else, die letzte von den Nachkommen Ahasvers, die dieser einem Doktor Werth als Pflegetochter anvertraut hat, wird von einem gewissen Thanatos[2]) entführt und verführt und kehrt, an Leib und Seele gebrochen, nach Hause zurück. Von dem Neffen Werths eine Dirne genannt, von ihrem früheren Geliebten verschmäht, will sie in den Tod gehen. Ahasver, der als Bankier Jesajas Wiener dem Kaiser aus der Not geholfen hat, fleht den Doktor Thanatos an, doch wenigstens diesen Sprößling seines Geschlechts nicht wegzuraffen, und bietet alle Kraft der

---

[1]) Man kann hierüber mein Schriftchen „Die Religion unserer Klassiker, oder die Klassiker unserer Religion?“ (1905 bei Kielmann in Stuttgart) vergleichen.

[2]) *Thánatos* ist der griechische Ausdruck für „Tod“.

Beredsamkeit auf, um Else vom Selbstmord zurückzuhalten. Umsonst. Er springt vom Turme eines Domes dem Mädchen nach. Umsonst. Er wandert weiter, bis auf dem Erdenrund alles öde und leer ist. Dann im letzten Teile des Dramas wird er — nach zweitausendjährigem Schlafe — angeblich vom letzten Menschen im Jahre 3886 zu sich eingeladen, wird da Zeuge vom Testament der Menschheit, und als er den Tod bei diesem letzten Menschen zaudern sieht, reißt er selbst die Hülle vom Haupte des Todesdämon ab, und dieser verrichtet nun auch am letzten Menschen sein Werk. Ahasver aber wird als weiterlebend dargestellt, und der Dichter sagt über ihn folgende geschmackvolle Zeilen:

„Was mit dem Alten
An seltenem Schicksal sich fürder vollzieht:
Den Spätesten verbleibt es!
Ein anderer schreibt es
Am Ende der Zeit, wenn das Letzte geschieht."

Da ist die Ahasver-Idee zu einem kahlen Formgedanken entblättert, bei dessen Anblick es den Betrachter frösteln muß. Ungewollt, aber zutreffend hat der Autor selbst diesen Charakter seines Ahasver zum Ausdruck gebracht, wenn er im Prologe sagt:

„Ich sehe den Unsterblichkeitsgedanken
Verkörpert durch die Weltgeschichte schwanken."

Ja, wahrhaftig „schwanken", aber ohne die eigene Zustimmung der Unsterblichkeitshoffnung, dieser lebens-

kräftigsten Menschenidee, die darum nur von einer sieghaften und positiv das Höchste leistenden Gestalt symbolisiert werden könnte.

Es ist ja etwas Wahres an dem, was J. Prost a. a. O., S. 15 bemerkt hat: „Die metaphysischen Begriffe Sterblichkeit und Unsterblichkeit, Vergänglichkeit und Unendlichkeit mußten den Scharfsinn herausfordern und die Dichter anspornen, in die tiefsten Tiefen herabzusteigen und Welt- und Völkergeschichte mit dem phantastischen Zauber der Poesie zu umgeben.“ Aber sehr vieles von dem, womit die neueren Schriftsteller die Gestalt Ahasvers umkleidet haben, paßte nicht zum Wesen dieser Gestalt. Soviel historischen Sinn hatte doch auch Goethe, daß er den ursprünglichen Charakter der Ahasvergestalt erkannte und diesen Kern der Sache — freilich unter mancherlei Variationen — festhalten wollte. Denn auf Grund einer besonders eingehenden Erwägung der von Goethe darüber hinterlassenen Materialien urteilt Prost a. a. O., S. 16: „Für Goethe war die Sage religiös-kirchlicher Art und drehte sich um die Ideen von Fluch,[1]) Buße, Verdammnis, Erlösung, um den Gegensatz zwischen Judentum und Christentum.“ Auch hat es überhaupt in der neueren Zeit keineswegs an Geistern gefehlt, die den religionsgeschichtlichen Gesichtspunkt, unter dem der

[1]) Dies allerdings war irrtümlich (siehe oben S. 37).

Gedanke des wandernden Juden einstmals erfaßt worden ist, richtig bewahrt haben.

Zu dieser vierten Gruppe von Autoren der Neuzeit, die den religionsgeschichtlichen und damit im höchsten Grade kulturgeschichtlichen Kern der Ahasver-Idee mehr oder weniger richtig durchschaut haben, gehört gleich Goethe doch auch schon Wilh. Hauff. Allerdings droht schon ein Nebel die Klarheit der religionsgeschichtlichen Situation, in der Jesus seine vergeistigende Wahrheit entfaltete, vor Hauffs Augen zu verhüllen, wenn er[1]) schrieb: „Es liegt in der Sage eine tiefe Moral, denn der verwerflichste unter den Menschen ist offenbar immer der, der seinen Schmerz über getäuschte Hoffnung gerade an dem ausläßt, der diese Hoffnung erregt hat; besonders verworfen erscheint er, wenn zugleich der, welcher die Hoffnung erregte, noch unglücklicher erscheint, als der, welcher sich täuschte.“ Denn daß Jesus äußerliche, materielle, politische Erwartungen „erregt“ habe, widerspricht der geschichtlichen Wahrheit. Es haben nur viele seiner Zeitgenossen solche Erwartungen weiter gehegt, obgleich Jesus auf die leuchtenden Gebirgsfirnen des geistigen religiös-sittlichen Heils hinzeigte, auf das seine echten Wegebereiter in der Religionsgeschichte schon hingedeutet

---

[1]) Mitteilungen aus den Memoiren des Satan (Hempel'sche Ausgabe, S. 59).

hatten, und das auch allein imstande ist, das Menschenherz in letzter Instanz zu befriedigen.

Ganz vom richtigen religionsgeschichtlichen Gesichtspunkt aus hat Schubart in seinem bekannten Gedicht „Der ewige Jude" (1783) die Ahasvergestalt behandelt, das in jedem Lesebuch über deutsche Literatur zu stehen pflegt. Diese Richtigkeit seiner Darstellung ist auch nicht deshalb zu bestreiten, weil Schubart seinen Ahasver sich vom Karmelvorgebirge in die blaue Flut des Mittelmeeres stürzen und von einem Engel zur Ruhe gebettet werden läßt. Denn erstens kann er dabei nur als von der Bewußtlosigkeit des Schlafes umfangen gedacht sein. Dies lassen auch die auf den Satz „Gott zürnet nicht ewig" in der ursprünglichen Ausgabe noch folgenden Worte „Wenn du erwachst, so ist Er da usw." zu. Zweitens liegt der unveräußerliche Grundzug vom religionsgeschichtlichen Charakter Ahasvers nur darin, daß er die wahre Höhe der Zielpunkte Jesu sowie die absolute Heilsamkeit seines Verhaltens verkannt und ihm auch nicht einmal ein kurzes Rasten auf dem Leidensgange gegönnt hat. Aber auf die Dauer des von ihm dafür — nach dem Prinzip von der Gerechtigkeit als dem Grundgesetz der Weltgeschichte — zu verbüßenden Mißgeschickes kann es nicht ankommen, da vielmehr die Abkürzung dieser Dauer mit dem Grade der Anerkennung, den das von Ahasver repräsentierte

Israel den Zielpunkten Jesu Christi zollt, naturgemäß parallel gehen muß.[1])

Vom richtigen Standpunkt aus ist Ahasver ferner von A. W. Schlegel behandelt worden. Er hat ihn nämlich in seiner „Warnung“ (1801) zwei rohe Gesellen, die er in einer Herberge trifft und die den ewigen Juden verspotten, mit Verweisung auf sein eigenes Beispiel ernst zur Rede stellen lassen. Ganz ähnlich faßte dann 1826 der österreichische Dichter J. G. Seidl die Sache an. Auch sein Ahasver tritt in einer Schenke auf und hat da als scheinbarer Tischnarr mit tiefernsten Worten sich an die leichtsinnigeu Zecher gewendet, der weltseligen Menschheit überhaupt aber z. B. folgende Zeilen ins Stammbuch geschrieben:

„Daß sie wegstößt ihren Heiland, wie einst ich ihn stieß von mir,
Daß sein Wort sie überhöret, wenn er warnend spricht zu ihr,
Daß sie von sich selbst erwartet, was nur er ihr geben kann,
Daß sein Glaub' ihr ward zum Wahne, — das nur ist ihr Fluch und Bann.“

Dieselbe richtige Auffassung tönt uns aus einem Gedichte entgegen, das in jener Sammlung älterer

---

[1]) Also ist es auch unbegründet, wenn Kappstein a. a. O., S. 5 diesen Schluß von Schubarts Gedicht spöttisch einen „matten Familienblatt-Ausklang“ nennt.

deutscher Lieder mitgeteilt ist, die den Titel „Des Knaben Wunderhorn“ (1806—1808) führt. Darnach stieß ein reicher Jude den ermatteten Heiland von seiner Türe. Jesus blickt ihn schweigend an, seinen Kreuzesweg fortsetzend; Gott selbst aber bestimmt den Hartherzigen zum immerwährenden Wandern. Die drei Strophen dieses Gedichtes verdienen es, wegen ihrer edlen Einfachheit mitgeteilt zu werden:

„Er trägt das Kreuz, er trägt die Welt,
Er ist dazu von Gott bestellt;
Er trägt es mit gelassenem Mut,
Es strömet von ihm Schweiß und Blut.

Erschöpfet will er ruhen aus
Vor eines reichen Juden Haus.
Der Jude stieß ihn spottend weg,
Er blickt ihn an, geht seinen Weg.

Herr Jesus schwieg; doch Gott, der bannt
Den Juden, daß er zieht durchs Land
Und kann nicht sterben nimmermehr
Und wandert immer hin und her.“[1])

Als düstere Verkörperung des bösen Gewissens der Menschheit überhaupt schritt Ahasver oft in A. Klingemanns Trauerspiel „Der ewige Jude“ (Braunschweig 1827) über die Bühne und rief dem lauschenden Publikum die Worte zu:

---

[1]) Das ist der Wortlaut des Gedichts in der Hempel'schen Ausgabe von „Des Knaben Wunderhorn“, Bd. 1, S. 179.

„Leblos und lebend, das Gespenst der Zeit,
Die ohne bösen Willen Böses tut; —
Und wenn auch wen'gen ich mich kund nur gebe,
Erbebt doch oft in stillen Mitternächten
Der Frevler vor dem bleichen Schreckensbilde
Des ewig Wandernden, das ihn bedroht,
Den Namen seines Gottes nicht zu lästern."

Diese Worte enthalten freilich in ihrer zweiten Zeile eine unausgeglichene und unmotivierte Dissonanz. Aber ohne Beimengung eines solchen Mißtones, der mit dem Verantwortlichkeitsbewußtsein in unlösbarer Disharmonie steht, ist das Schlußbekenntnis Ahasvers von Nikolaus Graf von Lenau zum Ausdruck gebracht worden. Das eine Mal ließ er ihn in seinen „Haidebildern" (1833) zu Hirten, die einem in der Jugendblüte geknickten Genossen nachtrauern, sprechen:

„Der einst gekommen, schmachtend und entkräftet,
Der einst vor meiner Tür zusammenbrach,
Gebeugt vom Druck des Kreuzes und der Schmach,
Der mich um kurze Rast so bang beschwor,
Ich aber stieß ihn fort: Verfluchter Tor!
Nun bin auch ich vom Fluche fortgestoßen,
Und alle Gräber sind vor mir verschlossen"

und das andere Mal[1]) ließ er ihn sagen:

„Weh mir! Ich kann des Bilds mich nicht entschlagen,
Wie er um kurze Rast so flehend blickte,
Der todesmüde, schmach- und schmerzgeknickte, —
Muß ewig ihn von meiner Hütte jagen."

[1]) Lenau in seiner nur episodenhaften Dichtung „Der ewige Jude" (1839).

In diesen Zeilen ist also wieder einmal die dem unsäglichen Leid gegenüber unnatürliche Erbarmungslosigkeit als ein wichtiges Moment für die Beurteiluug der Ahasvergestalt zu ihrem unleugbaren Rechte gekommen.

Dieses Moment wurde in anderen Darstellungen zwar als tatsächlich anerkannt, aber zugleich wurde da wenigstens ein Versuch zu seiner Wegdeutung unternommen. Dies geschah auch wieder von Eugène Sue in seinem umfangreichen Roman *„Juif errant“* (1844). Er nimmt nämlich den Fall an, daß der Kreuzträger gerade an einem solchen Tage an Ahasvers Hause vorbeigegangen sei, wo dieser sorgen- und haßerfüllt bei seiner Arbeit gesessen habe, weil seiner Familie trotz seiner angestrengten Arbeit der bitterste Mangel zu Tür und Fenster hereingeblickt habe. Da habe er als Leidender dem Leidenden das Mitleid versagt. Natürlich ein unbefriedigender Versuch. Denn Art und Maß der beiden Fälle des Leidens konnten ja gar nicht miteinander verglichen werden. Einem Fortjagen des seine Last für einen Moment niederstellenden Kreuzträgers ließ sich auf diese Weise keineswegs der herbe Beigeschmack nehmen. Aber dieser Ahasver bedauert doch wenigstens, daß er sich durch seine sozialistische Verbitterung zur Verkennung des religiös-sittlichen Zieles der Leistung Jesu Christi hat verleiten lassen.

Der Hauptgesichtspunkt aber, der für die Beurteilung eines Ahasverischen Verhaltens in Betracht kommt, ist in den neueren Jahrzehnten auch noch reiner und schärfer festgehalten worden.

Dieser Gesichtspunkt kam zunächst wieder in der Dichtung „Ahasverus" von dem Dänen H. C. Andersen (1848) zur gebührenden Geltung. Denn er ließ ihm von einem Geisterchore zurufen:

„Ahasverus, Ahasverus!
Als der Menschheit Bild erscheinest
Du, bestreitest und verneinest
Gott selbst in dem Göttlichen,
Dem doch Sieg nicht kann entgehen.
— Einer gleichet ihr dem andern.
Wandern sollst du, immer wandern,
Bis wir einst uns wiedersehen."

Vom richtigen Standpunkt aus sind ferner folgende zwei hervorragende Arbeiten geschrieben: die Dichtung des Dänen Fr. Paludan-Müller *„Ahasverus, den ewige Jude"* (1853, vgl. bei Soergel a. a. O., S. 55 f.) und das leider unvollendet gebliebene Werk des Russen Joukoffsky „Der ewige Jude," aus dem Russischen übersetzt (Oppeln 1883, 2. Aufl. 1884, vgl. Soergel a. a. O., S. 52 f.). Der letztgenannte Autor läßt Ahasver freilich schon von dem Lieblingsjünger Jesu taufen und bei einem dann folgenden Besuch der Stadt Jerusalem an deren verwüstungsschaurigem Anblick seine Bekehrung sich

vollenden. Er findet Golgatha in duftig sonnigem Frieden. Um so mehr erkennt er nun seine einstige Messiashoffnung als falsch. So erhebt der früher von den Menschen verstoßene Bettler sich zu einem eindrucksvollen Herold seines Heilandes. Trost und Hoffnung seinen Mitmenschen spendend oder mit Tadel sie ermahnend, so oft unbelohnte Liebe zu den Nächsten betätigend, nährt er die Heilandsliebe. Indes so sehr dieser seelische Umschwung Ahasvers in der Richtung des Buches von 1602 liegt, und so sinnig auch die in praktischer Nächstenliebe bestehende Reuebetätigung des von Joukoffsky gezeichneten Ahasver ist: das faktische Christentum dieses Ahasver und die Fortsetzung seines Wanderns über seine neue religiöse Stellung hinaus enthalten eine Alteration der Idee Ahasvers und auch einen Widerspruch in sich selbst.

Eine gestaltenreiche und farbenprächtige Ausführung hat der religionsgeschichtlich richtig aufgefaßte Ahasvergedanke in dem Drama gefunden, das Joh. Lepsius 1894 veröffentlichte.[1]) Er läßt in Ahasver das materiell-politische Messiasideal der großen Masse des jüdischen Volkes verkörpert sein. Deshalb macht er ihn zum führenden Geiste der Zelotenpartei, bezeichnet ihn als „den Propheten, den Gott verhieß, der Israel erlösen wird," und läßt ihn

---

[1]) Seine Arbeit betitelt sich „Ahasver, der ewige Jude. Mysterium in drei Aufzügen und einem Vorspiel" (Leipzig 1894).

im Kampfe mit Mose und Elia die Bundeslade aus dem Inneren des Berges Nebo wiederbringen. Da sie aber nicht den Hunger der von den Römern belagerten Jerusalemer und nicht das feindliche Kriegsheer selbst verscheucht, so zerschmettert er die Gesetzestafeln. Die Volksmasse sieht diese Tat aber als eine gotteslästerliche an, zerrt Ahasver deshalb ans Kreuz und hätte ihm denselben Tod zugefügt, den er einst Jesus Christus gewünscht hatte, wenn nicht die endlich nach Jerusalem hereinstürmenden Römer das Volk in die Flucht gejagt hätten. Zu seinem Hause zurückkehrend, findet er da, wo er einst den Heiland hartherzig weggetrieben, diesen in der verklärten Erscheinungsform seiner Tochter Esther, die er bei jener Wegtreibung Christi auf dem Arme getragen und später als eine zum Christentum sich neigende erstochen hat. Da bricht Ahasver in Reueschmerz zusammen und ruft:

„Was stehst du da? An meiner Tür statt meiner?
Und ich — und ich hier unter deinem Kreuz
Verdammt, verflucht, gerichtet und begraben?
Was willst du, daß du jetzt schon wiederkommst?
O fluch mir nicht!“

Infolge dieser Bitte um Verzeihung löst jene verklärte Gestalt die Stricke von Ahasvers Brust, mit denen die Volksmasse ihn ans Kreuz gebunden hatte, und, als Esther sich zu erkennen gebend, spricht sie zu Ahasver:

„Er ging, doch du wirst wandern,
Bis er kommt.“

Diese Weisung faßt Ahasver als eine so milde Sentenz auf, daß er in ihr schon einen Ausdruck der Begnadigung erkennt. Denn der Dichter ließ sein Werk in folgende Worte Ahasvers ausklingen:

„Dank ihm! Er will's. So ist mir denn vergeben.“

In ebendemselben Jahre 1894 ist auch das epische Gedicht „Der ewige Jude“ von dem römisch-katholischen Autor Joseph Seeber erschienen.[1]) Ahasver wird auch von ihm als der Repräsentant desjenigen Teiles der Judenschaft bezeichnet, der die national-politische Anschauung vom Messias für die absolut richtige hielt und deshalb die Messiasstellung Jesu verwerfen zu müssen meinte.[2]) Er läßt ihn schließlich zu Rom in einer versteckten Grotte der Katakomben in die Reihen der Verehrer Jesu Christi einführen. Nun ist schon oben bei der Besprechung von Schubarts Gedicht gesagt worden (S. 63), daß die Art, wie der Autor sich das Ende der Unrast dieses Wanderers gedacht hat, nur eine Nebensache sei. Deshalb muß es ebenso beurteilt werden, wenn Seeber den sich Christo unterwerfenden Ahasver —

---

[1]) Joseph Seeber, Der ewige Jude. Episches Gedicht (VIII und 216 Seiten, klein 8°, bei Herder in Freiburg i. B.; 8. u. 9. Aufl. 1905).

[2]) Über die Nichtberechtigung dieses Standpunktes kann man mein Schriftchen „Prophetenideal, Judentum und Christentum“ (1906 bei Hinrichs in Leipzig), S. 62 ff. nachlesen.

das Volk Israel — für seine Konfession reklamiert. Immerhin liegt schon in dem Christwerden des als Personifikation gemeinten Ahasver eine Fortbildung des Buches von 1602, denn darin ist nur die Perspektive auf den Eintritt des Volkes Israel in das vollendete Gottesreich eröffnet.

Ein besonders scharfes Sensorium für den feinen Gegensatz des äußerlich-diesseitigen und des innerlich-jenseitigen Bedürfnisses der Menschenseele, der den springenden Punkt in dem Lebenswerk Jesu bildet, ist neuestens von Gustav Renner gezeigt worden. So ist es in seiner formgewandten, durch Bilderwahl und Einzelgestaltung überhaupt hervorragenden Dichtung „Ahasver“ (1902) zu Tage getreten. Denn das Wesen derselben liegt nicht in den Irrgängen und Durchgangspunkten, durch die er seinen Haupthelden aufwärts dringen läßt, sondern in dem Höhepunkt, zu dem er ihn läuternd emporklimmen läßt. Dieser auch für die Beurteilung des Hiobgedichts wichtigste Gesichtspunkt ist bei anderen neuesten Beurteilern von Renners Dichtung nicht hinreichend (Prost, S. 154 f.) festgehalten worden. Der Höhepunkt der Kampfesbahn von Renners Ahasver ist aber nur anzuerkennen. Denn er hat richtig die vom irdischen Glanz das Auge wegwendende und von weltlicher Herrschaft die Hand zurückziehende Selbstverleugnung Jesu als das Zentrum seiner Leistung erkannt. Darum hat er in diesen Spuren des Meisters auch die vor-

bildliche Direktive für die wertvollste Leistung des Menschen erschaut, und deshalb läßt er als die oberste Norm für das Weltgericht diese verkündigen:

„Nur wer sich selbst verlassen,
Der wird für ewig finden sich,
Wen keine Bande fassen,
Er wird für ewig binden sich.
Nur wer sich selbst bezwungen,
Vom eigenen Wollen wurde rein,
Der hat die Welt errungen,
Und sie ist sein."

Wie sodann Renner seinen Ahasver zuletzt zu dem im Schmerze triumphierenden Erlöser kommen und bekennen läßt:

„Wie Schaum zerrann, was mir mein Hoffen bot,
Tod ward zum Leben und zum Leben Tod,"

so möchte auch ich am Schlusse dieser kritischen Wanderung auf den Spuren Ahasvers folgendes Zweifache als mir liebe Momente meiner Überzeugung aussprechen: Einerseits wird ein geschichtlich geschultes Urteil über das Christentum das verurteilende Wort über die Ahasvergestalt nicht als sein einziges und letztes Wort betrachten, wie mich denn der an Worte eines ersten Christentumszeugen anknüpfende Schlußsatz der Dichtung von Joh. Lepsius sehr sympathisch berührt, wenn er so aufgefaßt wird, wie es oben S. 71 geschehen ist. Andererseits würde ich mich sehr zu irren meinen, wenn ich annehmen wollte, daß der Geist des Judentums für immer die Vollkommen-

heit seines Zukunftsbildes nach dessen Erdgeruch taxieren werde. Deshalb hat auch diese Studie über den ideellen Grundgehalt der Ahasvergestalt immer und immer wieder in mir den Gedanken aufleuchten lassen, daß die Ahasvergestalt gar wohl einer solchen versöhnenden Durchbildung fähig sei, wie sie im Obigen von mir angedeutet worden ist.

Babylonisierungsversuche

betr. der Patriarchen und Könige Israels.

Von Prof. Eduard König.

Sonderabdruck aus dem „Beweis des Glaubens“, vermehrt durch ein Wort zur Abwehr. **Preis 50 Pf.**

Der Verfasser setzt sich besonders mit den Assyriologen Winckler und mit Alfred Jeremias, der meint, jenem zu Hilfe kommen zu müssen, auseinander. Er weist überzeugend nach, wie vollkommen haltlos der Versuch ist, die Patriarchen und Könige Israels in mythologische Gestalten umzuwandeln. Nachdrücklich wendet er den Grundsatz an: „Das Fragliche muß vom Sicheren aus beurteilt werden“ (S. 35); es darf nicht auf unbegründete Hypothesen weiter gebaut werden. **Ev. Kirchenzeitung.**

Der Bonner Prof. König ist der Wortführer im Kampfe für die Bibel gegen Babel. Mit Recht und mit Erfolg hat er Wincklers Behauptungen über den Einfluß der babylonisch-orientalischen Mythologie abgelehnt. Gegenüber den deshalb erhobnen Angriffen wider seine Position verteidigt er siegreich die einfache und natürliche Erklärung von Tatsachen, die Dr. Jeremias in falscher Besorgnis um die assyriologische Wissenschaft irrtümlich als babylonisch beeinflußt ansieht. Seitdem die 6 assyrischen Gelehrten die Anwesenheit von Prof. Hilprecht in Babylon haben bestreiten können, haben sie den Anspruch, über Patriarchen und Könige Israels Sicheres auszusagen, verloren. **Lit.-Bericht f. Theol.**

Der Verfasser legt in der vorliegenden Schrift, nachdem er sich mit Dr. Jeremias über einige unbegründete Angriffe auseinandergesetzt hat, sehr treffend dar, wie haltlos und willkürlich die Beweisführung derer ist, die Israels Patriarchen und Könige in nebelhafte mythologische Gestalten umzuwandeln suchen. **Ev.-kirchl. Anzeiger.**

Der vorliegende Separatabdruck aus dem „Beweis des Glaubens“ ist durch ein ausführliches Wort zur Abwehr vermehrt. Wir können die schlichte und gediegene Darbietung des gelehrten Verfassers zur Verbreitung in allen interessierten Kreisen warm empfehlen. Die Babylonisierungsversuche in Beziehung auf die Patriarchen und Könige Israels laufen auf deren völlige Ausschaltung aus der Geschichte hinaus. Sie sind so abenteuerlich, daß eine schlichte Charakterisierung derselben genügt, um ihre Unmöglichkeit zu erkennen. **Monatsschrift für Stadt und Land.**

Was ist Christentum?

Aufsätze
über
Grundwahrheiten des Christentums

von

Pastor Boekhoff, Loga; Pastor Lic. Dr. Böhmer, Raben; Prof. Lic. Bornhäuser, Halle; Pastor Lic. Cremer, Rehme; Pastor Lic. Dunkmann, Greifswald; Pastor Lic. Franckh, Oranienburg; Prof. Hoppe, Hamburg; Prof. Lic. Kögel, Greifswald; Geh. Kirchenrat Professor D. Lemme, Heidelberg; Prof. D. Lütgert, Halle; Prof. D. Riggenbach, Basel; Prof. D. Schäder, Kiel; Prof. Schoeler, Godesberg; Pastor Wilde, Gr. Lichterfelde

herausgegeben von

Pastor Lic. **Cremer**, Rehme.

Preis 4 M., geb. 4,50 M.

Der Kampf um die sittliche Welt.

Von Prof. D. W. Schmidt=Breslau.

5 M., geb. 6 M.

Inhalt: Die menschliche Willensfreiheit. — Das Gewissen. — William Shakespeare, der Dichter des Gewissens. — Herbert Spencer und die ethische Bewegung. — Die buddhistische und die christliche Ethik. — Arthur Schopenhauer. — Friedrich Nietzsche. — Graf Leo Nikolajewitsch Tolstoj. — Cesare Lombroso. — Des Menschen Wille und sein Los.

Die Inhaltsübersicht zeigt, wie hier entscheidende, ethische Fragen zur Sprache kommen; ihre Beantwortung ist einleuchtend, weitgehender Zustimmung in christlichen Kreisen gewiß; die Darstellung ist lebendig, oft in Form eines eigentlichen Zwiegespräches. Die Polemik legt starkes Gewicht auf die Betätigung der ethischen Grundsätze im praktischen Leben ihrer Vertreter (so bei Spencer: sein Leben verurteilt seine Lehre; so bei Schopenhauer, Nietzsche); damit hängt wohl zusammen, daß die Kritik der Tolstoischen Gedanken stärker zurücktritt, als ich es für richtig halten würde. Aber zugleich liegt in dieser ganzen Art der Behandlung, nicht nur auf dem Boden der Theorie, sondern zugleich auf dem des wirklichen Lebens, ein wesentlicher Vorzug dieser Essays; denn der Leser erhält so eine Fülle wertvoller historischer Notizen aus dem Leben jener Theoretiker der sittlichen Welt, — ich nenne u. a. den Bericht über die Bakon=Shakespeare=Frage, die Übersicht über die verschiedenen neueren Auffassungen des Buddhismus, oder auch die reichen Mitteilungen aus Nietzsches Schriften und Lombrosos Statistiken — die, auch wenn der Verfasser sie nur als Mittel zum Zweck, nicht als Selbstzweck eingeschätzt wissen will, doch in besonderer Weise dem ganzen Werk den Charakter des Interessanten und Belehrenden verleihen. **Theol. Lit.=Ber.**

Schmidt, D. Wilh., „Moderne Theologie des alten Glaubens“ in kritischer Beleuchtung. Preis 2,40 M.

Inhalt: I. Die Forderung einer „modernen Theologie des alten Glaubens“. — II. Was heißt „alter Glaube“? — III. Die Unentbehrlichkeit des alten Glaubens zum Bestande des Christentums. — IV. Was heißt moderne Theologie? — V. Kant und die Theologie. — VI. Die Autonomie des Individuums und die Theologie. — VII. Die Wirklichkeitserkenntnis der Theologie. — VIII. Ergebnis der kritischen Beleuchtung.

— — „Die Forderung einer modernen positiven Theologie“ in kritischer Beleuchtung. 2 M.

Inhalt: I. Die Diagnose: Was heißt modern? II. Das Rezept: Offenbarung und Entwicklung. III. Die Anwendung auf die „objektive Welt“. IV. Die Anwendung an die „Innenwelt der einzelnen Persönlichkeit“.

Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

Das Geheimnis des Glaubens.

Ein Wegweiser für das praktische Glaubensleben

von **C. Skovgaard-Petersen.**

Deutsche autorisierte Ausgabe von P. O. Gleiss.

2,40 M., geb. 3 M.

Ein köstlich Buch für die Suchenden und Kämpfenden, für alle, die vor den Pforten des Glaubensgeheimnisses klopfend stehen, und für alle, die in die Welt des Glaubens schon eingedrungen, Fragen der Anfechtung gelöst haben möchten. Was der Verf. gibt, das ist der Ertrag eigener Erfahrung und die Beute aus eigenen Kämpfen. Darum redet er so frisch und unmittelbar, mit so sinnigem Ernst und heiliger Freude und mit so feinem Verständnis für der Menschenseele Fragen und Ringen. Ein Buch von besonderem Wert für jeden Seelsorger, um ihn in den Aufgaben seines Berufes zu rüsten und zu stärken. Ein Buch für jeden Christen, um ihn durch seine Zweifel und Kämpfe zu Sieg und Lobgesang zu führen. Möchten viele nach ihm greifen. **Theol. Anzeiger.**

Mit köstlicher Frische und Unmittelbarkeit, mit kerniger Kraft, heiliger Nüchternheit und feinem psychologischen Verständnis redet der Verfasser in einfacher, edler und schöner Sprache über die verschiedenen Schwierigkeiten, die den Anfang und die Entwickelung des Glaubenslebens begleiten. Wir begegnen überall einer großen Lebendigkeit. Das Buch ist eigenartig und doch treu kirchlich, fesselnd, anregend, fruchtbar. Man kann auf dasselbe das Wort anwenden: Es ist geschrieben, daß ihr glaubet, Jesus sei Christus, der Sohn Gottes. Wir empfehlen es für jede suchende Seele grade in unsern Tagen, wo der Glaube in so schlechtem Kredit bei Hoch und Niedrig steht. **Evang. Kirchenzeitung.**

Keiner, welcher den guten Kampf des Glaubens zu kämpfen sich bemüht, wird die aus eigenem Ringen des Glaubens heraus entstandene und sehr verständlich abgefaßte Schrift ohne reichen Gewinn für sein Seelenleben wieder aus der Hand legen. **Meckl. Kirchen- und Zeitblatt.**

Dunkmann, P. Lic., Moderne Theologie alten Glaubens. Vortrag. 60 Pf.

Ein höchst beachtenswerter Vortrag. Verfasser hält sowohl die „moderne Theologie alten Glaubens“ als auch die „moderne positive Theologie“ für vorübergehende Gebilde, die weiter nichts bedeuten, als charakteristische Symptome unserer gegenwärtigen theologischen Lage.

ls.

vor
e in
elöf
rung
un-
nem
be-
Be-
urch
iele

iger
; in
ten,
Wir
ınd
das
der
ern
ht.

ht,
hr
en

s.

ie
ir
je

